مسئلۂ تقدیر

شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانیؒ
شیخ الحدیث مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ
حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب مدظلہم

ادارہ اسلامیات
لاہور - کراچی (پاکستان)

مسئلۂ تقدیر

از

شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ

شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلوی رح

حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب مہتمم دار العلوم دیوبند

ناشر:

ادارہ اسلامیات

پبلشرز، بک سیلرز، ایکسپورٹرز

★ ـــــ دینا ناتھ مینشن، مال روڈ، لاہور
فون ۷۳۲۳۳۱۲ - فیکس ۹۲-۴۲-۷۳۲۳۴۸۵

★ ـــــ ۱۹۰، انار کلی، لاہور، پاکستان
فون ـــــ ۷۲۳۹۹۱ - ۷۳۵۳۲۵۵

★ ـــــ [illegible] ـــــ موہن روڈ
چوک ـــــ اردو بازار، کراچی فون [illegible]

بار اول عکس : مارچ ۱۹۷۸ء

باہتمام : اشرف برادرز ۔ لاہور

ناشر : ادارہ اسلامیات لاہور

طباعت

قیمت

ادارۂ اسلامیات

پبلشرز، بک سیلرز، ایکسپورٹرز

ملنے کے پتے

ادارہ اسلامیات ۱۹۰۔ انارکلی۔ لاہور

دارالاشاعت اُردو بازار۔ کراچی ۱

ادارۃ المعارف دارالعلوم کراچی ۱۴

مکتبہ دارالعلوم، دارالعلوم کراچی ۱۴

ترتیب

مسئلہ تقدیر

از

شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ

مع مقدمہ

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع نور اللہ مرقدہ

ناشر

ادارہ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور

مُقدّمہ

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

امّا بعد ! مسئلہ ایک طرف اپنے آثار و مظاہر کے اعتبار سے اس قدر اجلیٰ بدیہیات میں سے ہے، کہ کوئی انسان اس سے آنکھ نہیں چُرا سکتا، اور ہر وُہ انسان جو خدا تعالیٰ کو قادرِ مطلق اور تمام قوتوں سے بالاتر تسلیم کرتا ہے خواہ مذہباً وہ کسی فرقہ میں داخل ہو وُہ از روئے مسئلہ تقدیر سے کسی طرح گریز نہیں کر سکتا۔

دوسری طرف انسان بالطبع حقائقِ اشیاء تک پہنچنے کی کوشش کرنے کا خوگر ہے، جب اس راہ سے اس مسئلہ میں غور کیا جاتا ہے کہ اس کی کنہ اور حقیقت معلوم ہو تو بڑے بڑے ماہر و محقق پھسلنے لگتے ہیں، در اصل وجہ اس کی ظاہر ہے کہ مسئلہ تقدیر صفاتِ الٰہی کا مسئلہ ہے جس کی پوری حقیقت تک انسانی عقل کی پرواز نہیں اور انسانی عقل و فکر کا مختصر سا دائرہ اس کو سما نہیں سکتا۔

لا تدرکہ الابصار وھو یدرک الابصار (القرآن)

اس کو نظریں نہیں پا سکتیں اور وہ سب نظروں کو پا سکتا ہے۔

ہر مذہب و ملّت کے بڑے بڑے محققین نے اس مسئلہ پر قلم اُٹھایا لیکن آخری حقیقت سب کے بیان کی اس سے آگے نہیں بڑھی کہ ؎

کہ حیرت گرفت آستینم کہ قُم

اس دورِ الحاد و زندقہ میں اس کی شدید ضرورت تھی کہ اہلِ عصر کے مذاق اور ذہن و فکر کے مُطابق کسی سلیس عنوان سے مسئلہ کے مختلف پہلوؤں کو واضح کیا جائے۔

سیدی و استاذی شیخ الاسلام حضرت مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی قدس سرہٗ کو حق تعالیٰ نے بیان و توضیح کا ایک خاص ملکہ عطا فرمایا تھا، اس لئے ہمیشہ اکابر اہلِ عصر کی نظریں بھی اس قسم کے مسائل میں انہیں پر پڑتی تھیں، میرے استاذ محترم محدث العصر حضرت مولانا سید محمد انور شاہ کشمیری قدس سرہٗ نے بار بار آپ سے فرمایا کہ میرا دل چاہتا ہے کہ دو مسئلوں کی توضیح آپ مستقل رسالوں کی صورت میں لکھ دیں ایک مسئلہ معجزاتِ انبیاءؑ دوسرے مسئلہ تقدیر، پہلے مسئلہ پر تو حضرت ممدوح نے عرصہ ہوا ایک رسالہ "خوارقِ عادات" کے نام سے تصنیف فرما دیا تھا جو اسی وقت شائع بھی ہو گیا، دوسرا مسئلہ باقی تھا، اس کے لئے فرصت کا انتظار رہا، تا آنکہ جامعہ اسلامیہ ڈابھیل ضلع سورت میں ایک سال درس صحیح بخاری میں آپ نے اس مسئلہ پر ایک جامع تقریر فرمائی یہ تقریر بخاری حضرت مولانا کے ایماء سے پُوری ضبط کی جاتی تھی، یہ مسئلہ بھی اس میں پُوری وضاحت و تفصیل کے ساتھ ضبط ہو گیا، پھر حضرت مولانا نے اس تقریر پر نظرِ ثانی کر کے جا بجا اصلاحات فرمائی، اور مسئلہ تقدیر پر خصُوصیت سے اضافے فرما کر اس کو ایک مستقل رسالہ میں شائع کرنے کے قابل بنا دیا، مگر بحکم قضا و قدر شیخ الاسلام کی حیات میں اس کی اشاعت کی نوبت نہ آئی، اب اللہ تعالیٰ جزائے خیر عطا فرمائے مولانا مرحوم کے برادر خورد بھائی فضل حق صاحب عثمانی کو کہ انہوں نے اس کی اشاعت کا انتظام فرما دیا۔

اس رسالۂ نافعہ کی پوری قدر و قیمت تو حضرت شاہ صاحبؒ ہی پہچانتے مگر افسوس ہے کہ وُہ آج ہم میں نہیں، لیکن اتنی بات ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ یہ رسالہ اس موضوع میں بے نظیر ہے، اور دفع شبہات کے لئے اکسیر ہے۔ اللہ تعالےٰ مسلمانوں کو اس سے مستفید فرمائیں۔ آمین،

بندہ محمد شفیع عثمانی دیوبندی

مقیم کراچی ۲۹ محرم ۱۳۷۱ھ

مسئلۂ تقدیر
پر
ایک اہم شُبہ اور اس کا ازالہ

فقال رجل یا رسُول اللہ افلا نتکل علیٰ کتابنا الخ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جو فرمایا کہ سب کچھ پہلے سے متعین اور فیصل شدہ ہے، اس پر صحابہ کو یہ شُبہ ہُوا کہ جب سب کچھ طے شدہ اور متعین و مشخص ہوچکا، اور جو وہاں طے ہوچکا وہی واقع ہو کر رہے گا پھر عمل کرنے سے کیا فائدہ؟ کیونکہ علم الٰہی میں جو متعین اور طے شدہ ہے، اس کے خلاف ہونا تو ممکن نہیں، عمل کرو یا نہ کرو، کم کرو یا زیادہ، اسی کے مطابق ہو کر رہے گا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جو جواب ارشاد فرمایا اس کا حاصل یہ ہے کہ تم عمل کرتے رہو، کیونکہ تم کو کیا خبر ہے کہ اللہ کے علم میں کیا چیز طے شدہ ہے، لہٰذا تم اپنا کام کرتے چلے جاؤ۔ فضول بحثوں میں مت پڑو، اور تم ناگزیر کروگے وہی جو علم الٰہی میں طے ہوچکا ہے، پھر ایسی بے کار بحثوں میں اُلجھنے سے کیا فائدہ۔

رہا یہ کہنا کہ کسی شخص کا جنتی یا جہنمی ہونا اور اسی طرح سعید و شقی ہونا جب پہلے لکھا جاچکا ہے تو عمل کی کیا ضرورت، تقدیر کا لکھا تو بہرحال پُورا ہو کر رہے گا یہ قلت تدبر

کی دلیل ہے کیونکہ تقدیر میں جہاں یہ لکھا ہے کہ فلاں شخص جنّتی یا سعید ہوگا وہیں یہ بھی لکھا جا چکا ہے کہ وُہ شخص فلاں فلاں عمل کرکے اس نتیجہ پر پہنچے گا۔ لہٰذا وُہ اعمال بھی مقدر ہوئے اور ان کا صدور بھی تقدیر ہی کا ایک جزو ہُوا، پھر اس کے خلاف کیسے ہوسکتا ہے پس یہ سوال کہ ہم عمل کیوں کریں، یا عمل میں زیادہ جان کیوں ماریں، اس کا جواب یہ ہوگا کہ ہماری تقدیر میں جن اعمال کے ذریعہ جنّت میں پہنچنا یا درجاتِ عالیہ حاصل کرنا لکھا ہے ان کا صدور بھی ہم سے ضروری و لابدی ہے جس طرح دُنیا میں ایک مدّتِ متعیّنہ تک ہماری حیات جن اسباب کے ذریعہ مقدر ہے ان اسباب کی مباشرت بھی تقدیری طور پر ہمارے لئے ضروری ہے، تقدیر میں صرف نتائج و مسبّبات ہی نہیں، ان کے اسباب و ذرائع اور مبادی بھی پہلے سے لکھے ہوئے ہیں۔ لہٰذا یہ سوال بالکل بے موقع ہے۔

خلاصہ یہ کہ جس شخص کا جنّتی یا جہنمی ہونا مقدر ہے وہ خواہ کتنی ہی بحث و تکرار کرے اس کی طبیعت آخر کار اسی طرف چلے گی اور وہی اعمالِ صالحہ یا اعمالِ کفریہ اس کے لئے آسان ہوتے چلے جائیں گے، جو اس کے آخری نتیجہ تک پہنچنے کے وسائل و ذرائع ہیں اور ان اچھے بُرے اعمال کی تفریق و امتیاز جن اسباب پر مبنی ہے مثلاً انزالِ کُتب و ارسالِ رُسُل وغیرہ ان سب کا وقوع پذیر ہونا بھی ناگزیر ہوگا، بہرحال جس طرح ایک شخص کا جنّتی یا جہنمی ہونا مقدر ہے، اس کے مناسب اعمال کا صدور بھی مقدر ہے اور اچھے بُرے اعمال کی تقسیم کے لئے کتابوں اور رسولوں کا آنا بھی مقدر ہے، یہ سب چیزیں ایک طے شدہ پروگرام کے مطابق ہوکر رہیں گی۔

اِنسان مختار ہے یا مجبور

خیر یہ تو ایک سوال و جواب کی تقریر و تشریح تھی جو صحابہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان پیش آچکا، اس کے بعد یہاں ایک دوسرا سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہمارے یہ اعمال آیا ہمارے ارادہ و اختیار میں ہیں یعنی اُن کے صدور میں ہمارے اختیار و ارادہ کو کچھ دخل ہے یا ہم بالکل مجبورِ محض اور مضطر ہیں، یہ سوال اس لئے ہو رہا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کے علم کے خلاف ایک ذرّہ بھی نہیں ہل سکتا ہر شخص وہی عمل کرسکتا ہے اور کرگیا جو علمِ الٰہی میں پہلے سے مقرر اور طے شُدہ ہے تو پھر لامحالہ ہر عامل اپنے عمل میں مجبور و مضطر ہُوا، اور عامل کے اپنے ارادہ و اختیار کو کوئی دخل اس کے صدور میں نہ رہا۔ گویا بندوں کے سارے افعال اضطراری ہوگئے، لیکن فی الحقیقت یہی بات غلط ہے کہ علمِ الٰہی کی وجہ سے عامل کا ارادہ و اختیار سلب ہوجاتا ہے۔ بیشک ہر چیز ٹھیک اسی طرح وقوع پذیر ہوگی جو علمِ الٰہی میں ازل سے طے شدہ ہے ایک رتّی برابر بھی اس سے تخلف نہیں ہوسکتا بلکہ یہ علمِ الٰہی ازلی ہمارے ارادہ و اختیار کو پھر بھی سلب نہیں کرتا بلکہ اُلٹا اس کو اور زیادہ ثابت و مستحکم کرتا ہے، کیونکہ علمِ الٰہی میں مثلاً ہمارے افعال اختیاریہ کے متعلق یہ طے شدہ ہے کہ فلاں شخص اپنے ارادہ و اختیار سے فلاں عمل فلاں وقت میں کرے گا، بناءً علیہ یہ ضروری اور لازم ہوگا کہ وُہ شخص اپنے ارادہ و اختیار ہی سے وہ عمل انجام دے، ورنہ ایک چیز کا علمِ الٰہی کے خلاف واقع ہونا لازم آئے گا جو محال ہے۔

علاوہ بریں علمِ الٰہی میں کسی عمل کے مقرر و متعین ہونے کی وجہ سے عامل کا مسلوب الارادہ والاختیار نہ ہونا ایک اور جہت سے بخوبی سمجھ میں آسکتا ہے۔ تھوڑی دیر کے لئے افعال و اعمالِ عباد کے متعلق بحث کو ملتوی رکھیئے، میں پُوچھتا ہُوں کہ خود اللہ تعالیٰ کے جو کچھ افعال و تصرفات ہمہ وقت اس کائنات میں مشاہد ہیں وُہ سب اس کے علمِ قدیم محیط میں پہلے سے ثابت ہیں یا نہیں؟ اگر نہیں ہیں تو جہل لازم آتا ہے۔ لہٰذا ماننا پڑے گا کہ خود اللہ تعالےٰ جو کچھ افعال اس دُنیا میں کرتے ہیں وہ سب علمِ قدیم میں پہلے ہی سے طے شدہ ہیں، کیونکہ جہل ممتنع ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ خود اللہ تعالےٰ کا کوئی فعل اس کے علمِ ازلی محیط کے خلاف ہو سکتا ہے؟ اگر نہیں ہو سکتا، جیسا کہ ظاہر و مسلّم ہے تو یہاں بھی وہی بحث آگئی جو تم افعالِ عباد کے متعلق کر رہے تھے کہ جب علمِ قدیم سے خلاف نہیں ہو سکتا، تو عامل اپنے عمل میں مجبور و مضطر ہوگا، اس بنا پر تو یہ لازم آتا ہے کہ بندے تو رہے ایک طرف خود اللہ تعالیٰ بھی فاعل و مختار نہ ہو، تم تو افعالِ عباد کی فکر میں تھے، یہاں خود افعالِ باری کا اضطراری ہونا لازم آگیا۔

پس ثابت ہُوا کہ کسی فعل کے ساتھ علمِ الٰہی کے متعلق ہونے سے فاعل کا مضطر اور مسلوب الارادہ ہونا لازم نہیں، خواہ وُہ فاعل اللہ تعالیٰ ہو یا بندے ہوں تو اصل بات وہی ہوئی جو میں کہہ چکا ہوں کہ علمِ ازلی قدیم عامل کے ارادہ و اختیار کی نفی نہیں کرتا، اسے ایک ناتمام سی مثال سے سمجھئے، آپ جانتے ہیں کہ ریل گاڑیوں کی آمد و رفت ناپید امکان طے شدہ ٹائم ٹیبل بالکل موافق و مطابق ہوتی ہے لیکن کیا اس ٹائم ٹیبل کو ریل کے چلنے اور اس کی حرکت میں ذرا سا بھی مدخل ہے۔ ظاہر ہے کچھ بھی دخل نہیں، تو بطور تقریب الی الفہم کے علمِ الٰہی بطور ٹائم ٹیبل کے سمجھئے فرق یہ

کہ ٹائم ٹیبل بنانے والوں کا علم چونکہ محیط و کامل نہیں وہ لوگ محض اپنے قواعد و اصُول کی بنا پر طے کر لیتے ہیں کہ فلاں اسٹیشن پر گاڑی فلاں وقت پہنچے گی، اُن کو یہ خبر نہیں ہوتی کہ کسی دن درمیان میں لائن ٹوٹ جائے گی یا انجن خراب ہو جائے گا، یا اور کوئی حادثہ پیش آئے گا، اس لئے گاڑی لیٹ ہو جائے گی، اس قسم کے عوارض و موانع جزئیہ کا علم محیط ان کو نہیں ہو سکتا، لہٰذا کبھی کبھی ان عوارض و حوادث کی بنا پر ان کے طے کئے ہُوئے ٹائم ٹیبل سے تخلف ہونا ناگزیر ہے، لیکن اللہ تعالیٰ کا علم چونکہ تمام جُزئیات پر ہُو بہُو بجمیع تفاصیلہا محیط ہے، لہٰذا ذرہ برابر بھی اس کے علم سے تخلف نہیں ہو سکتا، فرض کرو کہ ٹائم ٹیبل بنانے والوں کو بھی اگر ایسا ہی علمِ محیط حاصل ہوتا، تو تخلف ہرگز نہ ہوتا، بہر حال یہاں تشبیہ دیتے وقت تخلف و عدم تخلف کی بحث نہیں، بلکہ تشبیہ صرف اتنی بات میں ہے کہ انجن کی حرکت اور سٹیم کے فعل میں اس ٹائم ٹیبل کو کوئی مدخل نہیں، انجن اسٹیم کی طاقت اور اپنی حرکت سے ڈرائیور کے ارادہ کے موافق چلتا ہے۔ ٹائم ٹیبل کا اس حرکت کرنے میں کوئی دخل نہیں، اسی طرح اللہ تعالیٰ کا علمِ قدیم عامل کی قدرت و اختیار کو سلب نہیں کرتا، بلکہ علم تو معلوم کے تابع ہوتا ہے کیونکہ علم اس معلوم کے صحیح انکشاف ہی کا نام ہے۔ معلوم کے واقع ہونے میں علم کا کوئی مدخل نہیں۔

مسئلۂ تقدیر کے متعلق معتزلہ کے عقائد

یہاں تک حدیث اسباب کے متعلق گفتگو ختم ہوئی، اب میں مستقل طور پر مسئلۂ تقدیر

کے متعلق کچھ مزید روشنی ڈالنا چاہتا ہوں، صحیح مسلم کی کتاب الایمان میں ایک روایت ہے جس کا مضمون یہ ہے کہ ایک شخص حضرت ابن عمرؓ کی خدمت میں آیا اور عرض کیا کہ ہماری طرف کچھ لوگ ہیں جو علم میں اشتغال رکھتے ہیں اور اس کی گہرائی میں گھستے ہیں وہ لوگ کہتے ہیں، کہ اَنْ لَّا قَدْرَ وَاَنَّ الْاَمْرَ اُنُفٌ یعنی تقدیر کوئی چیز نہیں اور بندہ جو کچھ کام کرتا ہے پہلے سے اللہ تعالیٰ کو ان افعال کا کوئی علم نہ تھا (معاذ اللہ) کچھ نہیں جانتا تھا کہ بندے کیا کام کریں گے بلکہ کسی بندے سے کوئی فعل صادر ہو چکنے کے بعد اللہ تعالیٰ کو اس کا علم ہوتا ہے، جیسا کہ صدور افعال کے بعد ہمیں اور تمہیں بھی کچھ علم ہو جاتا ہے۔

الغرض یہ لوگ اللہ سے علم قدیم محیط کی نفی کرتے ہیں، افعال عباد کے وجود میں آنے سے پہلے ان کا علم اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت نہیں کرتے۔ یہ عقیدہ بعض قدماء معتزلہ کا تھا جیسا کہ حافظ نے تصریح کی ہے لیکن بعد میں معتزلہ نے اس عقیدہ کو جس سے حضرت حق جل مجدہ کی طرف جہل کی نسبت آتی تھی، جو اس کی جناب رفیع میں سخت ترین گستاخی ہے ترک کر دیا، کما صرح بہ القرطبی (فتح الملہم ص ۱۶۱، ج ۱)

اب متاخرین معتزلہ کا عقیدہ یہ ہے کہ افعال عباد وجود میں آنے سے پہلے ہی اللہ تعالیٰ کے علم قدیم محیط میں طے شدہ ہیں اس کو پہلے ہی سے سب کچھ علم ہے کون بندہ کیا کیا کام کرے گا" جیسا کہ اہل السنت کا عقیدہ ہے لیکن یہ متاخرین معتزلہ حق تعالیٰ کو جہل کے عیب سے منزہ سمجھتے ہوئے ساتھ ہی یہ کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ عباد کا خالق تو ضرور ہے، پر ان کے افعال کا خالق نہیں۔ عباد اپنے افعال کے خود خالق ہیں، خدا کا اس میں کچھ دخل

نہیں ہوتا۔ اصل یہ ہے کہ بندے دونوں قسم کے کام کرتے ہیں، اچھے بھی، برے بھی طاعات اور عدل و انصاف کا بھی ان سے صدور ہوتا ہے، اور مظالم و معاصی کا بھی، اب اگر بندوں کے جملہ افعال کا خالق باری تعالیٰ کو قرار دیا جائے تو شرور و قبائح کی نسبت اس کی طرف لازم آتی ہے جو محال ہے، اس سے بچنے کی تدبیر قدماء معتزلہ نے تو جیسا کہ ابھی گزر چکا ہے یہ سوچی تھی کہ سرے سے علم باری ہی کا انکار کر دیا جاوے "نہ رہے گا بانس نہ بجے گی بانسری" یعنی باری تعالیٰ نے سب مخلوقات کو پیدا کر دیا، اور بندوں میں ہر قسم کے کام کرنے کی قدرت اور قوتیں بھی رکھ دیں، آگے چل کر بندے ان قوتوں کو کن کاموں میں استعمال کریں گے۔ اچھے یا برے میں، اس کا کوئی علم اُسے نہ تھا" اس نے تو گویا بندے کے ہاتھ میں تلوار دے دی، آگے وہ شخص تلوار سے جہاد فی سبیل اللہ کرے گا، یا اُسے کسی معصوم اور بے گناہ آدمی کی گردن پر چلائے گا، اس کی نہ باری کو پہلے سے خبر تھی، نہ اس میں اس کا کچھ دخل (العیاذ باللہ)

متاخرین نے سمجھا کہ علم باری کا انکار کرنا تو بدترین جہل و حماقت ہے، ہاں بندوں کے افعال کو انہی کی ذوات تک محدود رکھا جائے، اور ان کا رشتہ انتساب باری تعالیٰ سے منقطع کر لیا جائے، تو پھر اُن کے برے بھلے کی ذمہ داری بھی انہی پہ عائد ہوگی شرور و قبائح کی نسبت خداوند قدوس کی طرف نہ رہے گی" اس لئے یہ دعویٰ کر دیا کہ بندوں کے افعال خود بندوں کی مخلوق ہیں۔ ان کے صدور میں حق تعالیٰ کے ارادہ و مشیت کو کوئی دخل نہیں، گو خود بندے اور ان کی تمام قوتیں اسی خدا کی پیدا کی ہوئی ہیں

لیکن ان قوتوں سے اچھا یا بُرا کوئی کام کرنا یہ بالکلیہ بندوں کے اختیار میں ہے گویا جس تلوار سے وہ کسی بے گناہ کو قتل کرتا ہے وہ خُدا کی دی ہوئی ضرور ہے، تاہم اس تلوار کا چلانا، یہ بندے کا کام ہے جس سے خُدا کے ارادے کا کوئی تعلق نہیں، اس طرح اس فعل کی بُرائی کا باری تعالےٰ کی جانب انتساب نہیں ہوسکتا۔ لیکن ان لوگوں نے اس پر غور نہیں کیا کہ ارتکاب جرم کی طرح اعانتِ جرم بھی جُرم ہے۔ خونِ ناحق کے تمامی اسباب و وسائل اور آلات و قوٰی اگر ایک شخص نے قاتل کے لئے فراہم کئے اور قطعی و یقینی طور پر یہ جانتے ہوئے کہ قاتل ان سامانوں اور قوتوں کو بے گناہوں کے قتل ہی میں استعمال کرے گا، باوجودیکہ وہ قادر تھا کہ اگر چاہتا تو یہ سامان اور قوت اس کے ہاتھ میں نہ دیتا یا ایسا مفلوج کر دیتا کہ اسے قتل پر قدرت ہی نہ رہتی، تو عرفاً یا قانوناً کسی عاقل حکیم کے نزدیک ایسا شخص جرم مذکور سے بالکلیہ بُری نہیں سمجھا جا سکتا، البتہ اگر اسے اسباب و آلات دیتے وقت یہ علم نہ ہوتا کہ لینے والا اُن چیزوں کو کہاں استعمال کریگا تو بیشک معذور سمجھا جا سکتا تھا اس اعتبار سے قدماء معتزلہ اپنی گمراہی میں دُور اندیش تھے کہ اُنہوں نے شروع سے علمِ الٰہی تسلیم کرنے سے ہی انکار کر دیا، متاخرین جب علمِ الٰہی کی ہمہ گیری اور احاطہ کو تسلیم کر چکے تو اب عباد کو خالقِ افعال مان کر بس اُن کے لئے عقلاً کوئی چارۂ کار نہیں رہتا کہ اللہ کی طرف شرور کی نسبت سے انکار کرسکیں، کیونکہ اس ظالم قاتل کو آخر پیدا تو اسی نے کیا، اس کے بازو میں قوت اسی نے رکھی جس سے وہ تلوار اُٹھاتا ہے۔ اس کے اندر قدرت اور قوتِ ارادی اور تمام اسبابِ قتل اسی نے

پیدا کئے اور ان پر اس ظالم کو دسترس دی قطعی طور پر یہ جانتے ہوئے کہ ظالم ان سامانوں سے کام لے گا۔ ان حالات میں تمہارے زعم کے مطابق حق تعالےٰ کی تنزیہ و تقدیس کیسے قائم رہ سکتی ہے۔ حالانکہ اس تنزیہ و تقدیس کو ثابت رکھنے کے لئے تم نے ایک خالق کے سوا کروڑوں خالق تجویز کئے تھے، یعنی ہر بندے کو مستقل خالق مانا تھا۔ پھر بارش سے بھاگ کر پرنالہ کی پناہ لینے سے کیا فائدہ ہوا جبکہ عباد کو اپنے افعال کا خالق بنا کر اور ایک نوع کا شرک اختیار کر کے بھی نسبت شرور الی اللہ سبحانہ کا الزام جوں کا توں رہا۔

ایک واضح مثال

مثال کے طور پر سمجھئے کہ فرعون کو اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا۔ اُسے تندرستی دی تمام کی علمی و عملی قوتیں اس میں رکھیں، ساز و سامان حشم و خدم، قوت و اقتدار اور ملک و سلطنت کے لوازم اس کے قبضہ میں دیئے جس کے غرور اور گھمنڈ میں انا ربکم الاعلیٰ کا دعویٰ کر بیٹھا حضرت موسیٰؑ کی دعوتِ حق کو ٹھکرا دیا، بنی اسرائیل پر ظلم کئے اور ظاہری اقتدار پر اترا کر کہنے لگا۔ الیس لی ملک مصر وھذہ الانہار تجری من تحتی، حالانکہ خداوند قدوس اپنے علمِ قدیم سے جانتا تھا کہ یہ ملعون ان تمام سامانوں اور قوتوں کو اس طرح کی شرارت و فساد اور اغوا، و اضلال کے کاموں میں صرف کرے گا۔ اب متاخرین معتزلہ سے سوال یہ ہے کہ یہ سب باتیں جانتے ہوئے اسے پیدا ہی کیوں کیا، پیدا ہی نہ کرتے یا پیدا ہونے کے بعد اندھا، لنگڑا، اپاہج بنا دیتے، یا اس پر فالج گرا دیتے یا ساز و سامان کچھ نہ دیتے، ایک

بھیک منگا فقیر بنا دیتے مگر ان باتوں میں سے کچھ نہ ہُوا بلکہ اسباب و وسائل کی فراوانی انتہا کو پہنچا دی گئی اور فرعون سے پہلے ابلیس کو دیکھئے جو تمام شرور کا مادّہ ہے۔ وہاں اس سے بھی زیادہ یہ صورت نمایاں ہے۔ الغرض محض افعال کا خالق مان کر بھی وُہ عقدہ حل نہیں ہوتا جس کے حل کرنے کے لئے اس عقیدۂ شرکیہ کے ارتکاب کا تحمل کیا گیا تھا نسبت الشر الی اللہ کا شبہ بدستور باقی رہتا ہے اور تنزیہ کامل کی تصویر پُوری نہیں ہوتی۔

الحاصل جب متاخرین معتزلہ نے علم قدیم کو تسلیم کر لیا تو اب ہم ان سے پوچھتے ہیں کہ جب اللہ تعالےٰ کو پہلے ہی سے معلوم تھا کہ فلاں شخص بہ فساد اور شرارت و بغاوت کرے گا تو اس کو روکنے پر اللہ تعالےٰ کو قدرت ہے تاکہ یہ شرارت کر ہی نہ سکے، یا قدرت نہیں، اگر قدرت نہیں تو عجز لازم آتا ہے اور وہ بھی ایسا بدترین عجز کہ خالق اپنی مخلوق کے اور خدا اپنے بندہ کے مقابلہ میں عاجز ٹھہرتا ہے اور اگر روکنے پر قدرت ہے پھر نہیں روکتا بلکہ اس کو شرارت کے سامان اور قوت سے امداد دیتا ہے تو سفہ لازم آئے گا۔ پس علم قدیم کو مان لینے کے بعد اشکال سے چھوٹنے کی کوئی صورت نہیں اس لئے امام شافعیؒ نے فرمایا، کہ "اُن سلموا القدری العلم خصموہ" علم کو تسلیم کر لینے کے بعد عجز یا سفہ ضرور لازم آئے گا جو سب کے نزدیک نقص ہے۔

افعالِ عباد کی حکیمانہ تشریح

اس کے بعد ادھر بھی غور کرنا چاہیئے کہ عباد کو ان کے افعال کا خالق کہنا کہاں تک

قابلِ قبول ہو سکتا ہے کسی چیز کے خالق ہونے کے معنی بالارادہ وجود عطا کرنے کے ہیں اب دیکھئے کہ مثلاً زید کا وجود خود اس کے قبضہ میں نہیں خُدا کے قبضہ میں ہے اور اسی کا عطا کیا ہُوا ہے۔ اس میں ادراک احساس تعقّل، قدرت، قوت ارادی اور جوارح یہ سب چیزیں جن سے وہ کوئی عمل کرتا ہے خُدا کی پیدا کی ہُوئی ہیں، اور آگے چلئے مراتبِ قصد (ہاجس، خاطر، حدیث النفس، ہمّ اور عزم) کو چھوڑ کر کسی فعل اختیاری کے نفسِ صدور و وقوع کی کیفیت ملاحظہ فرمایئے، ابن سینا نے "قانون" میں لکھا ہے کہ حرکتِ ارادی جو اعضا سے متعلق ہے اس کی تکمیل اس قوت سے ہوتی ہے جو دماغ سے بواسطۂ اعصاب اعضا میں پہنچتی ہے اس کی صورت یہ ہے کہ عضلات جو اعصاب و رباطات وغیرہ پر مشتمل ہیں جب سمٹ جاتے ہیں تو وَتر جو رباط و عصب سے ملتئم اور اعضا میں نفوذ کئے ہوئے ہے کھنچ جاتا ہے جس سے اعضا بھی کھنچ جاتے ہیں اور جب عضلہ منبسط ہوتا ہے تو وَتر ڈھیلا پڑ جاتا ہے اور عضو دُور ہو جاتا ہے۔ اھ"

اس تقریر سے معلوم ہُوا کہ نفس انسانی ادراک کے بعد کسی کام کا ارادہ کرتا ہے تو عضلات کو جو جسم انسانی میں پانچ سو انتیس ہیں کشش وغیرہ دے کر کسی عصب خاص کے ذریعہ جو "ستر" ہیں جس عضو کو چاہتا ہے خاص حرکت دیتا ہے جس سے فعل مطلوب وقوع میں آتا ہے۔ یہاں یہ امر قابلِ غور ہے کہ نفسِ انسانی کو سر سے لے کر پاؤں تک جس عضو کو حرکت دینا ہو تو ضرور ہے کہ پانچ سو انتیس عضلات اور "ستر" اعصاب ہیں سے اس عضلے اور اس عصب کو حرکت دینا ہوگا جو اس خاص عضو سے متعلق ہے اور یہ ظاہر ہے کہ

قبل اس کے کہ کسی عضلے اور عصب کو حرکت دیں اس کو معین کرنے کی ضرورت پڑے گی تاکہ خاص اسی کو حرکت دی جائے جس کی طرف توجہ ہے اور معین کرنا اس بات پر موقوف ہے کہ پیشتر تمام اعصاب و عضلات کو بالتفصیل جان لے۔ اس کی مثال بعینہٖ ایسی ہوگی جیسے لکھنے کے وقت قلم کو حرکت دینے کے واسطے پہلے چند انگلیوں کو متعین کرتے ہیں جن سے قلم کو حرکت دینا ہوتا ہے پھر ان انگلیوں کو ارادہ و اختیار سے حرکت دیتے ہیں جن سے قلم کو حرکت ہوتی ہے۔ اس موقع پر ہم اہل انصاف سے درخواست کرتے ہیں کہ جس عضو کو چاہیں بکرات و مرات حرکت دے کر بغور و تعمق اپنے وجدان سے دریافت کریں کہ اس اختیاری حرکت کے وقت کسی عضلہ یا عصب کی طرف نفس کی ادنیٰ توجہ بھی ہوتی ہے، یا یہ معلوم ہوتا ہے کہ اندر کوئی عضلہ یا عصب بھی ہے یا کسی چیز کو ہم کھینچتے ہیں جس سے وہ عضو کھنچتا ہے کوئی اس کی گواہی نہیں دے سکتا کہ اندرونی کیا کیفیت ہے اور عضلات کو اعصاب کیونکر کھینچتے ہیں میری دانست میں اگر کوئی پوری پوری وجدانی حالت کی ایمان سے خبر دے تو یہی کہے گا کہ اعصاب و عضلات کو میں تو نہیں کھینچتا ہاں اتنا معلوم ہوتا ہے کہ فلاں عضو کو حرکت دینا چاہتے ہیں، پھر ہوتا یہ ہے کہ ادھر توجہ ہوئی اور ادھر اس کو حرکت ہوگئی۔ یہاں یہ کہنا بے موقع نہ ہوگا کہ عصب و عضلے کو حرکت دینا بھی ہمارے اختیار سے خارج ہے، کیونکہ اختیاری حرکت ہوتی تو اس کا علم اور ارادہ بھی ضرور ہوتا اور یہ نہیں کہہ سکتے کہ حرکت کا ارادہ بعینہٖ عصب و عضلے کی حرکت کا ارادہ ہے۔ اس لئے کہ جب ہمارے وجدان ہی میں نہیں کہ عصب بھی کوئی چیز ہے تو پھر یہ کیونکر کہہ سکتے ہیں کہ اس کی حرکت کا ارادہ ہوا، پھر جب بحسب تحقیق

حکما و اطبا، سے یہ ثابت ہے کہ بغیر عضلات و اعصاب کی حرکت کے کوئی عضو حرکت نہیں کر سکتا، تو ضرور ہوا کہ وہی ملتفت الیہ بالذات ہو گو مقصود بالذات ان کی حرکت نہ ہو، حاصل یہ ہے کہ فعل کے وقت تحریک وغیرہ جو ہوتی ہے وہ یا خود بخود ہوتی ہے۔ یا ہمارے ارادہ سے یا حق تعالیٰ کے خلق سے چونکہ یہ مسلّم ہے کہ کسی حادث چیز کا وجود بغیر موجد کے نہیں ہو سکتا، اس لئے خود بخود تحریکِ عضلات ہونا باطل ہے اور تقریر سابق سے ثابت ہے کہ حرکت ہمارے ارادہ سے بھی نہیں ہوتی تو اب وہ تیسری صورت باقی رہ گئی کہ حق تعالیٰ ہی کا کام ہے۔ الحاصل فعل کے سلسلہ میں ابتدا سے لے کر وقوع فعل تک کوئی درجہ ایسا نہیں کہ حق تعالیٰ کا مخلوق نہ ہو۔ اس سے ثابت ہوا کہ جس طرح آدمی کی ذات و صفات مخلوقِ الٰہی ہیں اسی طرح اس کے جملہ حرکات و سکنات اور افعال بھی مخلوق الٰہی ہیں۔

مسئلہ کی یہ حکیمانہ تقریر فضیلت جنگ مولانا انوار اللہ خاں مرحوم نے اپنے رسالہ "خلقِ افعال" میں کی ہے۔

افعالِ عباد کے متعلق حضرت مولینا نانوتویؒ کی تحقیق

حضرت مولینا محمد قاسم صاحب رحمہ اللہ نے اسی مضمون کو ایک عامیانہ مثال میں سمجھایا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ دو شخص ایک کھیت کی پیداوار پر جھگڑتے ہوئے حاکم کے پاس آئے۔ ان میں سے ہر ایک کا دعویٰ ہے کہ کھیت کی یہ تیار شدہ پیداوار میری ہے۔ اور میں ہی اس کا مالک ہوں۔ ان میں ایک سے حاکم نے پوچھا کہ زمین کس کی ہے؟ اس نے جواب

دیا کہ زمین میری نہیں دُوسرے کی ہے، بیج بھی اسی کا تھا، آب پاشی بھی اسی نے کی تھی، بَل بھی اسی نے چلایا تھا، غرض جس قدر چیزیں اور کام اس کھیت کے تیار ہونے تک پیش آئے سب دوسرے کے ہیں۔ البتہ ان سب سے جو پیداوار حاصل ہوئی وہ میری ہے میں صرف اس پیداوار کے مالک ہونے کا مدعی ہوں، اب بتلایئے کہ کون سی دُنیا کی عدالت ہے جو اس مسخرے کے حق میں ڈگری دے گی، بس اسی طرح سمجھ لو کہ افعالِ عباد جن اشخاص جن قوتوں اور جن اسباب و آلات وغیرہ سے وقوع پذیر ہوتے وہ سب من اولہا الی آخرہا، جب خُدا کی مخلوق ہیں تو نفسِ افعال جو اُن کا حاصل اور نتیجہ ہے خُدا سے ہٹ کر بندوں کی مخلوق کیسے بن جائیں گے۔

معتزلہ کا انجام

معتزلہ نے خلق کے معنی میں غور نہیں کیا ورنہ ایسا مضحکہ خیز دعویٰ ہرگز نہ کرتے۔

اس تمام تقریر سے میرا مقصود یہ ہے کہ یہ جو قدما معتزلہ نے علم ہی کا انکار کر دیا یا ان کے متاخرین نے افعال عباد کا خالق عباد کو قرار دیا جس کے نتیجہ میں ان کو لاکھوں کروڑوں خالقِ حقیقی ماننے پڑے، اور ایک ایک بندہ کے حصہ میں لاکھوں کروڑوں مخلوقات تسلیم کرنی پڑیں جن کا عدد خدائی مخلوقات سے بھی زیادہ ہو جائے گا، اس گندے اعتقاد پر معتزلہ کو کس چیز نے مجبور کیا، صرف اسی بات نے کہ ظلم کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف لازم نہ آئے تو مجھے یہ دکھلانا ہے کہ بالفرض اگر تم اس سے بچ بھی گئے تو کونسا تیر مارا، اگر ظلم وغیرہ کی

نسبت سے تم نے دامن بچا لیا تو اس سے زیادہ شنیع و قبیح چیزوں کی نسبت میں مبتلا ہو گئے یعنی جہل یا عجز یا سفہ، دھوپ سے بھاگ کر آگ کی پناہ لینا اس کو کہتے ہیں، پھر اس پر طرّہ یہ کہ جس اعتراض سے بچنا چاہا تھا وہ بھی قائم رہا، اسی لئے علماء نے لکھا ہے کہ بیشک مسئلہ تقدیر کے ماننے میں اشکالات اور دشواریاں ضرور ہیں، مگر اس کا نہ ماننا ماننے سے بھی زیادہ مشکل ہے یہ تو معتزلہ کا حشر تھا۔

فرقہ جبریہ کے عقائد

ان کے بالمقابل ایک فرقہ جبریہ کہلاتا ہے، معتزلہ نے تو عباد کو اپنے افعال کا خالق قرار دیا تھا، جبریہ کہتے ہیں کہ خالق ہونا تو کجا بندہ اپنے افعال میں بالکل مجبورِ محض ہے، اس کے ارادہ و اختیار کو کوئی دخل اس کے کاموں میں نہیں، ان لوگوں سے ہمارا سوال یہ ہے کہ تم بندہ کو اپنے افعال میں ایسا مجبورِ محض مانتے ہو جیسے اینٹ پتھر حالانکہ تم کو خود بھی انسانی حرکات میں فرق کرنا ناگزیر ہے، مثلاً کاتب کے ہاتھ کی حرکت اور رعشہ کے ہاتھ کی حرکت میں فرق بدیہی ہے۔ آخر ان دونوں حرکتوں میں وجہ فرق تم کو بیان کرنا ہوگی اگر ان میں فرق کا انکار کرتے ہو تو یہ محض مکابرہ اور بداہت کا انکار ہے اور جس شخص کی بلادت اس حد تک پہنچ گئی ہے وہ قابلِ خطاب ہی نہیں، اسی لئے کہا جاتا ہے کہ قدریہ تو بے ایمانی میں فائق ہیں، کیونکہ انہوں نے اللہ کے سوا بے شمار خالق تجویز کر لئے، اور جبریہ حماقت و بلادت میں گوئے سبقت لے گئے، کیونکہ حرکتِ ارادیہ اور حرکتِ غیر ارادیہ اضطراریہ

کہ حرکتِ المرتعش میں ایک جانور بھی فرق کرتا ہے مثلاً ایک کُتّے کو آپ نے پتھر مارا تو کُتّا اس پتھر کی طرف بھونک کر نہیں جائے گا، بلکہ پتھر مارنے والے کی طرف متوجہ ہوگا، حالانکہ اس پہ جو چوٹ پڑی وہ پتھر ہی کی حرکت سے پڑی، لیکن وُہ کُتّا بھی سمجھتا ہے کہ پتھر کی یہ حرکت قسری اور اضطراری ہے، اس کا کوئی قصور نہیں، ایسا ہی اگر آپ نے سانپ پر لاٹھی یا شیر پہ گولی چلائی تو وُہ سانپ اور شیر لاٹھی یا گولی چلانے والے پر آئے گا، لاٹھی یا گولی کے پیچھے نہیں دوڑے گا، گویا جانوروں کے نزدیک بھی حرکتِ ارادیہ اور حرکتِ اضطراریہ میں فرق بیّن اور علم ضروری سے ثابت ہے تو ان کے درمیان کوئی مابہ الفرق ہونا چاہیئے یہیں سے مسئلہ کسب سامنے آجاتا ہے۔

مسئلہ کسب

مسئلہ کسب جس میں بڑے بڑے لوگ ٹھوکر کھا گئے، حتیٰ کہ بعض متکلمین نے یہ کہہ دیا کہ جبر و کسب توام ہیں دونوں میں کوئی واضح فرق نہیں لیکن یہ بالکل غلط ہے اور دونوں میں فرق و امتیاز بالکل بے غبار ہے۔ اس کی وضاحت کے لئے پہلے ایک مقدمہ سمجھ لیجئے کہ اللہ تعالیٰ نے جو انسان کو پیدا کیا اس میں کچھ قوٰی ادراکیہ رکھی ہیں جیسے کہ حواس اور عقل، اسی طرح کچھ قوٰی عملیہ مثلاً قدرت، ارادہ اور مشیّت بھی اس میں ودیعت کی ہیں جن کے ذریعہ وُہ اپنے جوارح (ہاتھ پاؤں وغیرہ) کو حرکت دیتا ہے اور جیسا عمل چاہتا ہے کرتا ہے، مثلاً کتابت کے لئے ہاتھ ہلانا ہر شخص سمجھتا ہے کہ یہ حرکت اس کے ارادے اور اختیار سے ہے

کہ اگر وُہ چاہے اپنے ہاتھ کو حرکت دے کر لکھنا شروع کر دے اور جب چاہے اسے روک دے ہاتھ کی یہ حرکت اس طرح کی یقیناً نہیں جیسے حرکتِ رعشہ یا سردی سے کسی کی حرکت کہ اس کو اگر وُہ بند کرنا چاہے تو بند نہیں کر سکتا، آخر ان دونوں حرکتوں میں جو فرق ہے وُہ کس بنا پر ہے، لامحالہ یہ ماننا پڑے گا کہ اللہ تعالیٰ نے کوئی ایسی قوّت انسان کے اندر رکھی ہے جو اُن دونوں حرکتوں میں فرق و امتیاز کرتی ہے، اسی قوت کا نام ہے قدرت یا قوّتِ ارادی جس سے حجر و شجر وغیرہ محروم ہیں۔ اسی کے ساتھ یاد رہے کہ حق تعالیٰ کی ذات منبع الکمالات ہی وجُود کا خزانہ اور سرچشمہ ہے، جس کا وجُود ذاتی ہے، اور جہاں کہیں وجُود کا کوئی ذرہ یا شائبہ آتا ہے وہ اسی خزانہ سے آسکتا ہے، دُنیا میں اعیان و اوصاف، جواہر و اعراض فاعلین اور افعال میں سے جو چیز بھی مُنصّۂ وجُود پہ جلوہ گر ہوگی وُہ اسی موجدِ حقیقی کے اعطاءِ وجُود اور افاضۂ نور سے ہوگی، اور جب تک عالمِ وجود میں باقی رہے گی اسی حیّ و قیوم کے ابقاء سے رہے گی، بنا بریں بندوں کی تمامی حرکات و افعال بھی خواہ وہ اضطراری ہوں یا اختیاری اپنے وجود میں آنے کے لئے اسی موجدِ حقیقی کی قدرتِ عامّہ اور ارادہ و مشیّتِ تامہ کے دستِ نگر ہوں گے، اس لئے وُہ قدرت و اختیار اور قوّتِ ارادی جو اُن میں فاطرِ حقیقی نے پیدائشی طور پہ ودیعت کی ہے وُہ بالکلیہ مستقل و خود مختار نہیں ہو سکتی، بلکہ مشیّتِ الٰہیّہ کے تابع رہے گی، اور قدرتِ غیر مستقلہ کہلائے گی اب کبھی تو انسان کے بدن یا جوارح میں حرکت اس قدرتِ غیر مستقلہ کی توسط کے بدون ہوگی جیسے حرکتِ مرتعش اور کبھی اس کے توسط سے جیسے حرکتِ ید کاتب، تو یوں کہیئے کہ اللہ تعالیٰ کی قوتِ کاملہ و قدرتِ مستقلہ

کا تصرف انسان کے اندر دو طریقہ سے ہوتا ہے۔ بعض حالات میں تو اللہ تعالیٰ کی قدرت مستقلہ بدون توسط ہماری قدرت غیر مستقلہ کے مؤثر و متصرف ہوتی ہے جیسا کہ حرکت رعشہ میں اور کبھی اللہ تعالیٰ کی قدرت مستقلہ ہماری اس قدرت غیر مستقلہ کو بیچ میں ڈال کر اپنا تصرف دکھلاتی ہے جیسے حرکت کتابت وغیرہا میں، بہرحال دونوں جگہ اصل مؤثر و متصرف و محرک اللہ تعالیٰ ہی کی قدرت کاملہ مستقلہ ہے۔ فرق اتنا ہے کہ ایک جگہ اس کی تاثیر و تصرف بلاواسطہ ہے اور دوسری جگہ بالواسطہ، اسے ایک مثال سے سمجھئے۔

مسئلہ کسب کے متعلق ایک عام فہم مثال

دیکھو دن کے وقت شمس کی شعاعیں اور اس کا نور براہ راست یعنی بلا توسط قمر ہم تک پہنچتا ہے اور وہی نور شمس رات کے وقت قمر کے توسط سے آتا ہے۔ کیونکہ قمر باجماع حکماء ایک کرۂ مظلمہ ہے اس میں کوئی نور ذاتی نہیں، بلکہ شمس ہی سے نور اخذ کرتا ہے، تو رات کے وقت جو نور ہمیں پہنچتا ہے وہ کوئی دوسرا نور نہیں وہی نور ہے جو دن میں پہنچتا تھا لیکن دن کو بلا واسطہ اور رات کو بواسطۂ قمر ہم اس سے فیضیاب ہوتے ہیں لیکن محض اس توسط و عدم توسط کی توجہ سے اس کے خواص و احکام اور مزاج و تاثیرات حتیٰ کہ نام میں بھی تفاوت عظیم پیدا ہو جاتا ہے چنانچہ دن کے وقت شمس کا نور جو بلا واسطہ زمین پر پڑتا ہے اس کا نام دھوپ رکھا گیا ہے۔ اس کا مزاج سخت گرم ہے، زمین حجر و شجر اور انسان و حیوان پر اس کی ایک خاص تاثیر ہوتی ہے اور اس کے جداگانہ خواص ہیں، پھر یہی

نور شمس جب شب کے وقت بواسطۂ قمر زمین پر آتا ہے اس کا نام دھوپ نہیں چاندنی ہے، اس کا مزاج ٹھنڈا ہے، دوسری مخلوقات پر اس کی تاثیر پہلی صورت سے بالکل مختلف ہے، اور اس کے خواص جداگانہ ہیں۔ اس مثال سے واضح ہو گیا کہ ایک ہی چیز جب بلاواسطہ پہنچے اور بعینہ وہی چیز جب بالواسطہ پہنچے تو دونوں حالتوں میں اس کی تاثیرات و خواص اور احکام و مزاج حتیٰ کہ نام بھی مختلف ہو سکتے ہیں۔

اسی کو ایک دوسری مثال میں سمجھئے! دیکھئے کہ شمس کی شعاع کسی چیز کو جب بلاواسطہ پہنچے، اور یہی شعاع جب آتشی شیشہ کے واسطے سے پہنچے، ان دونوں صورتوں کے اندر اس کی تاثیرات میں کتنا فرق ہو جاتا ہے۔ بلاواسطہ جو شعاع پہنچے گی اس کے سامنے کوئی کپڑا یا کاغذ یا بارود رکھئے اس میں فوراً آگ نہیں لگ جائے گی، مگر وہی شعاع جو آتشی شیشہ کے واسطے سے آتی ہے تو مذکورہ بالا چیزوں میں آگ لگا دیتی ہے، ٹھیک۔ اسی طرح سمجھئے کہ خالق حقیقی نے انسان کے اندر سمع و بصر وغیرہ حواس و قویٰ کی طرح ایک قوت ارادی اور قدرت بھی رکھ دی ہے، گو وہ قوت و قدرت غیر مستقلہ ہے اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے عطا ہوئی ہے اسی کی مشیت کے تابع ہے اسی کی تحریک سے حرکت کرتی ہے اسی کے ارادے کے مطابق کام کرتی ہے، رتی برابر بھی اس کے خلاف نہیں چل سکتی مگر وہ قدرت انسان کے اندر ہے ضرور جس کی بنا پر حرکت ارادیہ و غیر ارادیہ میں فرق ہوتا ہے اور انسان شجر و حجر وغیرہ سے ممتاز ہے۔ اب اللہ تعالیٰ کی قدرت مستقلہ انسان میں کبھی تو بلاواسطہ اس قدرت غیر مستقلہ کے تصرف کرتی ہے۔ جیسا کہ حرکت غیر ارادیہ میں اور کبھی بواسطۂ قدرت

غیر مستقلہ کے جیسا کہ حرکتِ ارادیہ ہیں، اور ہر انسان کی فطرت ہے کہ اس قدرت غیر مستقلہ کی وساطت کے ماتحت جو حرکات و افعال اس سے صادر ہوتے ہیں ان کو اپنا فعل سمجھتا ہے اور اپنی طرف منسوب کرتا ہے بس اسی کا نام کسب ہے۔ جیسے پہلی صورت کو جبر کہتے ہیں تو خالق دونوں قسم کی حرکات کا حق تعالیٰ ہوا ہاں بندے کے اعتبار سے اوّل جبر محض اور ثانی کسب کہلاتا ہے اور یہ لفظ قرآن کریم سے لیا گیا۔ فرماتے ہیں لَهَا مَا كَسَبَتْ عَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ۔ اب کسب کے معنی ہوئے کسی فعل کا بندہ سے بتوسّط اس کی قدرت غیر مستقلہ تخلیقِ الٰہی صادر ہونا تو کسب ایک برزخی چیز ہوئی درمیان اختیارِ مستقل اور جبر محض کے، نہ بندہ کو مستقل اختیار حاصل ہے کیونکہ اصل محرک و متصرف اللہ ہی کی قدرتِ مستقلہ ہے، نہ وُہ بالکل مجبور محض ہے کیونکہ اس کی قدرتِ غیر مستقلہ کا توسّط پایا جاتا ہے اور یہ توسّط کوئی معمولی چیز نہیں کسب و جبر کے مسئلہ میں امام رازی وغیرہ بڑے بڑے لوگ توجیہات رکیکہ کر کے بیٹھ گئے اور اس عقدہ کو دل نشیں طریقہ سے حل نہ کر سکے شیخ اکبرؒ نے "فتوحات" میں اس کو خوب حل کیا ہے اور یہ انہی کا کام تھا، عارفین ہی کا منصب ہے کہ ایسے دقائق کی حقیقت کو واضح اور منکشف کریں۔

الحاصل جب کسب کا ایک برزخی درجہ نکل آیا تو اب مجازات کے مسئلہ میں بھی کوئی اشکال نہیں رہے گا کیونکہ مجازات کا مدار اسی کسب پر ہے اور چونکہ اس میں فی الجملہ عامل کی قدرت کا بھی تعلق ہے اور قدرتِ باری تعالیٰ کا بھی دخل ہے، تو اب نہ وہ بات

کہنے کی ضرورت جو معتزلہ نے مجازات کے اشکال سے گھبرا کر کہی کہ افعالِ عباد کے خالق عباد ہی ہیں جس سے کروڑوں خالق ماننے پڑتے ہیں اور نہ اُس احمقانہ قول کے اختیار کرنے کی حاجت جو جبریہ نے اختیار کیا کہ بندہ اپنے افعال میں اینٹ پتھر کی طرح مجبور محض ہے جو مشاہدہ بداہت اور جانوروں کی سمجھ کے بھی خلاف ہے، جیسا کہ ہم تفصیلاً عرض کر چکے ہیں۔

البتّہ ایک شبہ یہ رہے گا کہ ہم نے مانا کہ افعال اختیاریہ انسان کی قدرت غیر مستقلہ کے توسّط سے صادر ہوتے ہیں، مگر وہ قدرت غیر مستقلہ تو اللہ تعالیٰ ہی کی مشیت و قدرت کے تابع ہے، اس کے بدون کچھ بھی نہیں کر سکتی۔ فی الحقیقت اللہ تعالیٰ کی قدرتِ مستقلہ ہی سب تصرفات کرتی ہے اور خدا کی قدرتِ مستقلہ ہماری اس قدرت غیر مستقلہ پر حاکم ہے لہٰذا اس قدرتِ غیر مستقلہ کا ہر فعل اس قدرتِ مستقلہ کا ہی ہوگا، تو اب وہی اشکال پھر عود کر آیا، کہ ان افعال پر انسان کو جزا و سزا کیوں دی جاتی ہے۔ لیکن اصل شبہ کا اصل منشاء یہ ہے کہ ہم نے اپنے خیال میں اللہ تعالیٰ کی مجازات کو اس دُنیا کی مجازات پر قیاس کر رکھا ہے، حالانکہ یہ قیاس غلط ہے، اللہ تعالیٰ کے یہاں مجازات محض بطریق انتقام ذہنی نہیں بلکہ بطور تسبّب طبعی کے ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے اس عالم اسباب و مسببات کا ایک طویل و عریض سلسلہ پیدا کیا ہے اور اسباب کے اندر ایک نوع تاثیر رکھدی ہے کہ جب کوئی سبب وجود میں آتا ہے تو باذن اللہ مسبب اس پر مرتّب ہو جاتا ہے جیسا کہ اس دارِ دُنیا کی چیزوں میں آپ دیکھتے ہیں۔ مثلاً آگ میں قدرت نے احراق کی تاثیر رکھ دی ہے، یا زہر

میں یہ تاثیر ہے کہ وہ انسان کو ہلاک کر دیتا ہے اب جو شخص بھی زہر کھائے گا بشرط عدم موانع اس کی تاثیر متحقق ہو کر رہے گی خواہ اپنے قصد و ارادہ سے کھائے یا جبراً و اکراہاً کوئی اُسے کھلا دے۔ بہرحال اس کی تاثیر ظاہر ہو کر رہے گی، وعلیٰ ہذا القیاس ساری دنیا اسی اسباب و مسببات کے سلسلہ میں جکڑ بند ہے، اور کوئی نہیں بتلا سکتا کہ فلاں سبب میں ایسی تاثیر کیوں ہے کہ اس پر وہ ہی مسبب مرتب ہو، اگر مر مار کر کوئی شخص دو چار جگہ اس کی کوئی وجہ بتلا بھی دے تو پھر اس کی وجہ نہیں بتلا سکتا مثلاً کوئی کہدے کہ آگ اس لئے جلاتی ہے کہ اس میں حرارتِ مفرطہ موجود ہے لیکن اس میں اس درجہ کی حرارتِ مفرطہ کیوں موجود ہے اس کا کوئی جواب نہیں ہو سکتا، اسی طرح دیکھئے کہ انگور کے درخت پر انگور لگتا اور نیم کے درخت پر نبولی لگتی ہے۔ اس دائرہ میں "کیوں" کے سوال کا حق ہی نہیں، ساری دنیا مل کر اس کا جواب نہیں دے سکتی کہ انگور کے درخت پر انگور ہی کیوں لگتا ہے نبولی کیوں نہیں لگتی، و بالعکس؟ زائد از زائد دماغ کھپا کر یہی کہہ سکتے ہیں کہ اس کی صورتِ نوعیہ کا تقاضا یہی ہے، اگر پوچھا جائے کہ انگور کی بیل کی صورتِ نوعیہ کا یہ تقاضا کیوں ہے؟ نیم کی صورتِ نوعیہ کا کیوں نہیں؟ تو کسی کے پاس کوئی جواب نہیں۔

نیچریوں کے لایعنی مفروضات

یہ دہری لوگ جو اللہ کو نہیں مانتے وہ کہتے ہیں کہ مادہ یعنی اجزاء المقراطیسیہ

جن کو یہ ایتھر کہتے ہیں، انہی اجزائے ذرات سے عالم کی پیدائش ہوئی انہی ذرات کی دائمی حرکت اور جولانی سے بعض اجزاء سے زمین بن گئی اور بعض اجزاء سے چاند سورج وغیرہ بنے، وغیر ذالک۔ اب اگر ان سے کوئی سوال کرے کہ جن اجزاء سے چاند سورج وغیرہ بنے اُن سے زمین کیوں نہ بن گئی و بالعکس، اسی طرح اگر سوال کیا جائے کہ جن اجزاء سے سر کی کھوپڑی بنی ان سے پاؤں کے تلوے کیوں نہ بن گئے؟ پھر جن اجزاء سے سر بنا ہے ان میں کتنے علوم و ادراکات اور معارف و کمالات رکھے ہیں، یہ علوم و کمالات ان اجزاء میں کیوں نہ رکھ دیئے گئے جن سے پاؤں بنا ہے؟ ساری دُنیا کے ملاحدہ و دہریئے بھی اس کا جواب بجز اس کے نہیں دے سکتے کہ اُن اجزاء میں یہی استعداد تھی، اب اگر سوال کیا جائے کہ ان اجزاء میں یہی استعداد کیوں ہوئی عکس کیوں نہ ہُوا؟ تو اس "کیوں" کے جواب دینے سے دُنیا عاجز ہے اور رہے گی۔

بے شک ان سوالات کا جواب ہم موحدین بھی نہیں دے سکتے مگر ملحدین اور موحدین میں یہ فرق ہے کہ ملاحدہ تو خود بھی اس راز کو نہیں جانتے۔ اور جس مادّہ بے شعور کو انہوں نے اپنا خالق بنا رکھا ہے وہ بھی کچھ نہیں جانتا، بلکہ وُہ تو اُن سے بھی بدتر ہے، یہ ملحد کم از کم عقل و درایت، شعور و ادراک اور قدرت و ارادہ تو رکھتا ہے، دراں حالے کہ ایتھر بالکل بے شعور جماد لایعقل ہے، تو ملحد نہ خود جانتا ہے اور نہ اس کا خدا کچھ جانتا ہے ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوْبُ۔ بخلاف موحدین کے، بیشک وہ بھی اس سلسلہ اسباب و مسببات کے رازوں سے واقف نہیں، مگر اُن کا خُدا خالق و مالک، وحدہ لاشریک لہٗ سب

کچھ جانتا ہے اس کے علمِ محیط سے کوئی چیز خارج نہیں۔ الغرض اس دنیاوی مجازات کی طرح اللہ تعالیٰ کی مجازات محض بطریقِ انتقام نہیں، بلکہ بطریقِ تسبب طبعی کے ہے، انسان جو کچھ اس دارِ دنیا میں کرتا ہے، آخرت میں اسی عمل کے ثمرات و آثار طبعاً مرتب ہوں گے، مثلاً ایمان و اعمالِ صالحہ کی تاثیر طبعی یہ ہے کہ اپنے حامل و عامل کو جنت میں لے جائے اور اس کے درجات بلند کرے۔

پس ایمان و اعمالِ صالحہ کی وجہ سے جنت میں جانا ایسا ہی ہے جیسا کہ خمیرہ گاؤ زبان عنبری جواہر والا کھانے سے دماغ کو قوت و تازگی پہنچتی ہے، دوسری طرف کفر اور معاصی کی تاثیر طبعی یہ ہے کہ اپنے مرتکب کو تباہی کے گڑھے میں دھکیل دے جسے جہنم کہتے ہیں پس کفر اور معاصی کی وجہ سے دوزخ میں جانا ایسا ہی سمجھئے جیسے کوئی شخص زہر کھا جائے تو اس کے لئے ہلاکت لازمی ہے۔

اعمال کے نتائج

اب اگر یہ سوال کیا جائے کہ ایمان اور اعمالِ صالحہ میں وہ تاثیر اور کفر و معاصی میں یہ تاثیر کیوں رکھی معاملہ بالعکس کیوں نہ ہوا؟ تو میں پہلے ہی کہہ چکا ہوں کہ اسباب و مسببات کے دائرہ میں جو کچھ تاثیر و تأثر کا طبعی سلسلہ ہے اس میں "کیوں" کے سوال کی گنجائش نہیں، ورنہ عالم کی بے شمار چیزوں میں یہی "کیوں" کا سوال ہو سکتا ہے جس کا مختتم جواب کسی کے پاس نہیں، لہٰذا یہاں یہ سوال لایعنی ہے، دیکھئے اطباء اپنے یا پہلے حکماء کے

تجربہ سے بتاتے ہیں کہ فلاں دوا کی یہ تاثیر اور یہ مزاج ہے، وہاں یہ سوال کسی کے دل میں نہیں آتا کہ اس کی یہ تاثیر کیوں ہوئی؛ اسی طرح انبیاءؑ جو رُوحانی و باطنی اطباء ہیں انھوں نے بعض افعالِ قلوب یا افعالِ جوارح کی تاثیرات بتلا دیں تو اس قدر شور و شغب اور لایعنی سوالات کی بھرمار کیوں ہے؛ تُف ہے ایسی عقل پر کہ ان معمولی اطباء کی بات پر تو سوال پیدا نہیں کرتی، مگر انبیاء علیہم السّلام کی بتلائی ہوئی باتوں پر لغو سوال کرنے میں اتنی جری ہے۔ تو اصل رگِ شبہ کی یہ ہے کہ وہاں مجازات کو ہم نے دنیا کی مجازات پر قیاس کر لیا، یہی غلط ہے وہاں کی مجازات صرف اسباب و مسبّبات کا ایک طبعی سلسلہ ہے اس دارِ دنیا میں جو کچھ ہم کسب خیر و شر کرتے ہیں، یہ ہی اعمال بعینہٖ وہاں جا کر خاص خاص شکل اختیار کر لیتے ہیں، چنانچہ ایک حدیث میں آتا ہے کہ جنت قیعان یعنی چٹیل میدان ہے، تمہارے ہی اعمال وہاں جا کر خاص خاص اشکال اختیار کر لیتے ہیں مثلاً تم نے یہاں سبحان اللہ کہا، یہ کلمہ وہاں جا کر ایک درخت بن گیا، اسی طرح دوسرے اعمالِ صالحہ کو سمجھ لیجئے اور اعمالِ سیئہ جس قدر ہیں وہ وہاں سانپوں اور بچھوؤں کی شکل میں متشکل ہوتے ہیں، اسے یُوں خیال کیجئے کہ جب ہم کوئی بیج زمین میں ڈالتے ہیں تو اس سے درخت اُگتا ہے اُس درخت کی اصل مع اس کی شاخوں، پتّوں اور پھول پھل کے وہی بیج ہے، وہی بیج چند دنوں میں یہ شکل و صورت اختیار کر لیتا ہے۔ اسی طرح ہمارے اعمال انجام کار وہ شکل و صورت اختیار کریں گے جس کا ہم نے اُوپر ذکر کیا ہے۔ اب یہ سوال کرنا کہ فلاں عمل سے جنت میں فلاں درخت کیوں اُگا، ایسا ہی ہے جیسا کوئی یہ

پوچھے کہ آم کی گٹھلی سے آم کا درخت کیوں نکلا، جامن کا پودا کیوں نہ بن گیا یا گیہوں کے تخم سے چاول کیوں نہ پیدا ہوئے۔ ظاہر ہے کہ ان سوالات کی عقلاء کے نزدیک کوئی گنجائش نہیں، اور سب کا جواب ایک ہی ہے کہ اس میں استعداد ہی ایسی تھی یا اس کی صورت نوعیہ کا اقتضا یہی تھا۔

اب میری اس تقریر سے یہ بات بھی بخوبی واضح ہوگئی کہ اگر بالفرض بندہ مجبورِ محض بھی ہوتا جیسا کہ جبریہ کا خیال ہے، اور اللہ تعالیٰ بندوں کے ان افعالِ اضطراریہ ہی میں بنا بر تاثیر رکھ دیتا کہ انہی پر عذاب و ثواب مرتب ہو تب بھی مجازات کی حد تک کوئی اشکال نہ ہوتا کیونکہ جب مجازات بطور تسبیب طبعی ہوتی تو ضروری نہیں کہ سبب پر مسبّب کا ترتّب صرف اسی وقت ہو جب سبب ارادے اور اختیار سے صادر ہوا کرے آخر آپ بہت سے اسباب طبعیہ میں برابر تجربہ کرتے ہیں کہ مسبب کا تحقق بالارادہ ہو یا بلا ارادہ سبب اس پر مرتب ہو جاتا ہے لیکن جیسا کہ ہم پہلے تحقیق کر چکے یہ واقعہ نہیں۔ اللہ تعالیٰ نے افعالِ عباد میں عباد کو بالکلیہ مجبور و مضطر نہیں بنایا، بلکہ جبرِ محض اور اختیار مطلق کے درمیان کسب کی راہ ان کے لئے کھلی رکھی، اور کسب خیر و شر کو جس میں فی الجملہ عباد کے اختیار و ارادہ کو دخل ہے دخولِ جنت یا دخولِ جہنم کا سبب ٹھہرایا گیا یہ سوال بالکل لغو ہے کہ کسب ہی میں یہ سببیت اور تاثیرات کیوں رکھیں۔ کیوں کہ یہ سوال تو دنیا بھر کے ہر سبب و مسبب پر وارد ہو سکتا ہے، اس کا جو جواب ساری دنیا والے دے گی وہی ہم یہاں دے سکتے ہیں۔

نوشتۂ تقدیر مطابق استعداد ہے

نیز ہماری تقریر بالا سے ایک اور بات بھی واضح ہوگئی کہ جن اشخاص کو ازل سے شقی یا سعید لکھ دیا گیا ہے جس کے مطابق عمل دنیا میں اور پھر آخری انجام میں تقدیر اپنا کام کرتی رہتی ہے، اس پر یہ سوال کرنا بے موقع ہے کہ شقی کو سعید یا سعید کو شقی کیوں نہ تجویز کر دیا گیا۔ ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے علمِ ازلی میں جس شخص میں جس چیز کی استعداد پائی جاتی تھی نوشتۂ تقدیر اسی کے مطابق ہے۔ آگے یہ کہنا کہ زید میں یہ استعداد کیوں رکھی بکر میں کیوں نہ رکھدی، ایسا ہی ہے جیسے کوئی کہے کہ آگ میں حرارت و احراق اور پانی میں برودت و تبرید کی صفت کیوں موجود ہے۔ اگر کہا جائے کہ جس مادہ سے آگ یا پانی بنا اس میں ایسی ہی استعداد تھی۔ پھر وہی سوال متوجہ ہوگا کہ دونوں کی استعدادوں میں یہ فرق کیوں ہوا اور کہاں سے آیا جس طرح استعداد کے مرحلہ پر پہنچ کر کوئی شخص اس "کیوں ہوا" اور "کہاں سے آیا" کا جواب نہیں دے سکتا ہم پر بھی اس "کیوں رکھی گئی" یا "کیوں پائی گئی" کا جواب دینا ضروری نہیں۔ لیکن سب کے عجز عن الجواب سے حقائق اشیاء بدل نہیں سکتیں، وہ جوں کی توں رہیں گی، لا یسئل عما یفعل وھم یسئلون وان الی ربک المنتھی۔

یہاں پہنچ کر مناسب ہے کہ حضرت شاہ ولی اللہ قدس اللہ روحہ کا ایک نکتہ نقل کر دیا جائے جو انہوں نے کسب خیر و شر کے مدار ثواب و عذاب ہونے کے سلسلہ

میں بیان فرمایا ہے۔ میں اسے ایک موٹی سی مثال سے سمجھاتا ہوں، مثلاً تین چار سال کا ایک بچہ ہے، بڑے لڑکوں کو پتنگ اُڑاتے ہوئے دیکھ کر اس کو بھی خواہش ہوتی ہے کہ پتنگ اُڑائے مگر اس کو اتنی قوّت و قدرت نہیں کہ خود پتنگ اُڑا سکے اور اس کو پکڑ کر سنبھال سکے، تو یہ صورت اختیار کی جاتی ہے کہ اس کا باپ یا بھائی یا اور کوئی بڑا آدمی پتنگ اُڑاتا ہے اور وہ بچہ اپنا ہاتھ پتنگ کی ڈور کو لگائے رکھتا ہے، ظاہر ہے کہ اس صورت میں حقیقۃً و اصالۃً پتنگ اڑانے والا وہ بڑا شخص ہے، بچہ خود اس پتنگ کو اڑا نہیں رہا نہ اُڑا سکتا ہے محض ایک معمولی اقتران و اتصال اس کے ہاتھ کا ڈور سے ہے، مگر اس معمولی اقتران و اتصال کی وجہ سے وہ اپنا اڑانا تصوّر کر لیتا ہے۔ اگر اس کے ہاتھ سے ڈور چھڑائی جائے تو روتا ہے اور ہاتھ لگا رہنے سے خوش ہوتا ہے، تو یہ جو کسب کا درجہ اور درمیان میں قدرت غیر مستقلہ کا اقتران و توسّط رکھا گیا یہ اس لئے کہ انسان کی فطرت ہی یہ ہے کہ جس فعل کو وہ اپنا سمجھے گو درحقیقت متصرف و مؤثر کوئی اور ہو، مگر اپنا فعل سمجھنے کی وجہ سے اس کے اثرات کو قلب قبول کرتا ہے اور دل اُس سے منصبغ اور رنگین ہوتا ہے (جیسا کہ اُوپر کی مثال میں بچہ محض اپنا ہاتھ لگائے رکھنے کی وجہ سے پتنگ اُڑانے کو اپنا فعل سمجھتا ہے اور اس سے اس کا قلب متاثر اور خوش ہوتا ہے، حالانکہ اصل میں پتنگ اُڑانا اس دُوسرے کا فعل ہے) اور جس فعل کو انسان اپنا فعل نہ سمجھے دُوسرے کا تصوّر کرے اس سے کوئی تاثر و انفعال دِل میں نہیں ہوتا۔ مثلاً ایک شخص کبھی خود اپنے ارادہ سے نماز نہیں پڑھتا دُوسرا

آدمی اس کی گردن پکڑ کر جبراً اس کو اوندھا کر دیتا اور زمین پہ گرا دیتا ہے، کیا اس جبری رکوع و سجود سے اس کا قلب کچھ متاثر و منصبغ ہوگا ہرگز نہیں، اور اگر خود اپنے ارادہ و اختیار سے نماز پڑھتا جیسی بھی پڑھتا، کچھ نہ کچھ اثر دل پر ضرور ہوتا، اور کسی درجہ میں اس کا دل نماز کے رنگ کو قبول کرتا۔

الغرض انسان کی فطرت ہے کہ جس فعل کو وہ اپنا عمل سمجھتا ہے اس سے اس کا قلب متاثر و منصبغ ہوتا ہے اور یہ بھی انسان کی فطرت ہے کہ جو فعل و عمل اس کی قدرت غیر مستقلہ کے اقتران و وساطت سے ہوا ہی کو وہ اپنا عمل سمجھتا ہے اور اتنے پختہ عقیدے اور جزم و یقین کے ساتھ کہ وہ خود بھی اس عقیدے اور یقین کے دفع کرنے پہ قادر نہیں ہوتا، اور جو فعل اس قدرت غیر مستقلہ کے اقتران و وساطت سے نہ ہو، اس کو وہ اپنا عمل نہیں سمجھتا، ہر شخص اپنے وجدان کی طرف رجُوع کر کے انصاف کے ساتھ غور کرے کہ جب کوئی فعل اختیاری وہ کرتا ہے تو اس کا دل اور اس کا ضمیر کیا سمجھتا ہے، اس فعل کو اپنا عمل سمجھتا ہے یا دوسرے کا، وَكَفَاكَ شَهَادَةَ وِجْدَانِكَ، تو یہ جو قدرت غیر مستقلہ کا ایک اقتران و توسط ہے جس کی وجہ سے انسان فطرۃً ایک فعل کو اپنا فعل سمجھتا ہے اور اپنی طرف منسوب کرتا ہے، اسی کا نام کسب ہے، چنانچہ شیخ اشعری کا لفظ بھی یہی ہے کہ کسب محض ایک اقتران ہے۔

خلاصۂ بحث

خلاصہ کلام یہ کہ درحقیقت دُنیا میں سب کچھ اللہ تعالیٰ کی

قدرتِ کاملہ ہی کے تصرف و اقتدار سے ہوتا ہے مگر درمیان میں قدرت غیر مستقلہ کے اقتران و وساطت کی وجہ سے انسان اس کو اپنا فعل قرار دیتا ہے اور اسی بنا پر عمل کر کے اثرات سے اس کا قلب ایک طرح رنگ پکڑتا ہے لہٰذا اس پر جزا و سزا بھی مرتب ہوتی ہے۔ اگر کوئی شبہ کرے کہ مثالِ مذکورہ میں چونکہ وہ نادان بچہ تھا اس لئے غلط فہمی سے اس نے ایسا سمجھ لیا ہم تو بچے نہیں بلکہ عاقل بالغ، سمجھ دار ہیں۔

جواب اس کا یہ ہے کہ اس بچہ کی جو نسبت بڑے آدمی کے ساتھ ہے، اس سے کہیں کم نسبت ہم کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ حاصل ہے۔ بلکہ سچ تو یہ ہے کہ کوئی نسبت بھی حاصل نہیں، ذرّہ تراب کی رب الارباب کے سامنے کیا حقیقت ہے۔

اب حاصل اس مجموعۂ تقریر کا تین باتیں ہوئیں، ایک تو یہ کہ جبر و اختیار میں فرق باعتبار توسط قدرت غیر مستقلہ کے ہے۔ دُوسری یہ کہ آخرت کی جزا و سزا محض عرفی انتقام کی طرح نہیں بلکہ بطریق تسبب طبعی ہے۔ تیسری یہ کہ نفسِ انسان انہی اعمال کے اثر سے متلوّن و منصبغ ہوتا ہے جن کو وہ اپنا عمل سمجھے، دُوسرے کے اعمال سے وہ اثر قبول نہیں کرتا اور وہ اپنا عمل اس وقت سمجھے گا جب اس عمل کے صدور میں اپنی قدرت غیر مستقلہ کا اقتران و وساطت دیکھے ان تین باتوں کو پیشِ نظر رکھنے سے سب اشکالات انشاء اللہ مندفع ہو جائیں گے۔

اب ایک اور چیز باقی رہ گئی وہ یہ کہ اہل السنۃ والجماعت شرور و قبائح کا خالق بھی اللہ تعالیٰ ہی کو کہتے ہیں جس میں بظاہر اللہ تعالیٰ کی طرف قبائح کی نسبت لازم

آتی ہے جس سے بچنے کے لئے معتزلہ نے بندوں کا خالقِ افعال ہونا تجویز کیا تھا۔ اس کے متعلق مختصراً اتنی بات یاد رکھو کہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک چیز فی نفسہٖ اگر دُوسری اشیاء سے الگ کر کے دیکھی جائے تو بُری اور خراب ہے مگر وہی چیز دُوسری چیزوں کے ساتھ مل کر مجموعہ مرکب کو حسین و جمیل بنا دیتی ہے یعنی وہ چیز من کل الوجوہ شر نہیں ہوتی، بلکہ اپنے محل کے اعتبار سے فی حد ذاتہٖ شر ہونے کے باوجود اپنے اندر کوئی پہلو دُوسری جہت سے خیر کا بھی رکھتی ہے مثال کے طور پر ایک حسین و جمیل عورت کو لیجئے۔ جسے دیکھ کر ہزار ہا آدمی عاشق ہو جاتے ہوں، اگر اس کے سر سے سب بال کاٹ کر علیحدہ کریں اور اس کے بدن سے خون اور پیٹ سے تمام الائشیں نکال کر ایک طشت میں رکھ دیں۔ تو ان گندی چیزوں میں کوئی حُسن نظر نہیں آئے گا، بلکہ ان چیزوں کو علیحدہ دیکھ کر اس کے عاشق کا جی بھی متلانے لگے گا۔ اس کے باوجود مجموعی حیثیت سے یہی نجاسات جب اس کے پیٹ کے اندر آنتوں میں ہوں، اور یہی گندا خون جب اس کی رگوں میں دوڑ رہا ہو اور یہی بال جب اس کے سر پر قرینہ سے موجود ہوں، اس کی خوب صورتی کی ضمانت اور حسن و رونق کو دو بالا کرنے والے ہیں۔

دُوسری مثال سمجھ لیجئے ایک مکان ہے نہایت خوبصورت عالی شان اس میں قسم قسم کے ساز و سامان بہترین لگے ہیں، لاکھوں روپے کا فرنیچر ہے اور ہر قسم کی آرائش و آسائش کے اسباب اس میں مہیا ہیں اگر اس مکان میں خلاء (قضاء حاجت کی جگہ) نہ ہو تو ہر شخص اس مکان کو خراب اور ناقص کہے گا، دیکھئے وہ خلاء فی نفسہٖ گندی جگہ ہے،

مگر مجموعی حیثیت سے مکان میں اس کا وجود بھی ضروری ہے جس کے بدون مکان کی تکمیل نہیں ہو سکتی۔

تیسری مثال اور لیجئے کسی زہریلے دُنبل وغیرہ کی وجہ سے ڈاکٹر نے ایک عضو کو کاٹ جسم سے علیحدہ کر دیا اب اگر خاص اس عضو کی حیثیت سے دیکھا جائے تو ڈاکٹر کا ایک عضو کو بدن سے علیحدہ کرنا شر ہے، مگر مجموعہ میں بدن کی حیثیت سے دیکھو تو خیر ہے، کیونکہ اس کی وجہ سے سارے اعضا بے چین ہو رہے تھے اور اندیشہ تھا کہ اس کی سمیت سارے بدن میں سرایت نہ کر جائے۔

اس قسم کی ہزارہا نظائر و شواہد ہیں مجھے صرف یہ دکھلانا ہے کہ مرکب کے اندر بعض اجزا کو فی نفسہٖ و فی حدِّ ذاتہٖ بیشک قبیح و شر کہا جا سکتا ہے مگر وہی قبیح جز دوسرے اجزاء کے لحاظ سے یا مجموعہ کے حق میں خیر و حسن بھی ہو سکتا ہے اس حیثیت سے کوئی بھی اس کو قبیح و شر شمار نہیں کرتا، بلکہ اس جز کے نہ ہونے سے اس مجموعہ مرکب کو ناقص و ناتمام قرار دیا جاتا ہے۔ لہٰذا اس جزء و شر و قبیح کے بنانے والے کو کوئی بُرا نہیں کہتا، بلکہ اس جزء کا نہ بنانا بُرا شمار کیا جاتا ہے، جیسا کہ ایک بہترین عالی شان مکان بنایا اور اس میں بیت الخلاء نہ بنایا تو ہر شخص بنانے والے کو بیوقوف کہے گا۔

پس اہلِ سنت والجماعۃ یہ کہتے ہیں کہ شر فی نفسہٖ شر ہے مگر مجموعۂ عالم کے حق میں وہ شر نہیں، کیونکہ اس کے بدون عالم کی تکمیل نہیں ہو سکتی تھی۔ آفرینشِ عالم کی غرض و غایت کے پیشِ نظر اس کو پیدا کرنا بھی ضروری تھا۔ لہٰذا شرور و قبائح کی تخلیق میں کوئی برائی نہیں

بلکہ ان کی تخلیق عین حکمت ہے ان کے بدون عالم بحیثیتِ مجموعی نامکمل رہتا، اور ان شرور و قبائح کے ساتھ صفت خالقیت کے متعلق ہونے سے نفس اس تخلیق میں کوئی قباحت و شناخت نہیں آتی۔

الحاصل کسبِ شر کا سبب کے حق میں شر ہے مگر خلقِ شر خالق کے حق میں شر نہیں اسے ایک مثال سے سمجھئے ایک جگہ ہے جسے چمنستان کہتے ہیں جس میں رنگ برنگ کے پھول کھل رہے ہیں، ان کی بہار دیکھ کر آنکھوں کو تراوٹ اور ان کی پاکیزہ و لطیف خوشبوؤں سے دل و دماغ کو تازگی حاصل ہوتی ہے، اسی چمن کے پہلو دوسری جگہ ہے جہاں کوڑی پڑتی ہے اور نجاسات و قاذورات کے ڈھیر لگے ہوئے ہیں جن کی بدبو سے دماغ پھٹنے لگتا ہے اور جہاں چلنے سے بدن اور کپڑے ملوّث ہوتے ہیں، رات کی سخت تاریکی میں انسانی بصارت دونوں میں کچھ امتیاز نہیں کر سکتی۔ ہاں جب سورج کی روشنی یا چاند کا نور اس کائنات ارضی پر اپنی شعاعیں ڈالتا ہے، تو وہ شعاعیں جس طرح اس سرسبز شاداب گلستان پر پڑتی ہیں اسی طرح اُس گندی پلید جگہ پر بھی پڑتی ہیں اور دونوں کو روشن اور ممتاز کرتی ہیں، اب کیا یہ گمان کیا جا سکتا ہے کہ اس پلید گندی جگہ پر واقع ہونے کی وجہ سے وہ روشنی اور نور بھی پلید ہو گیا ہے کوئی یہ گمان نہیں کر سکتا! بلکہ وہ نور و روشنی برابر اپنی صفت وصفاء و لطافت پر باقی ہے اور پاکیزہ جگہ بحالہ پاکیزہ اور گندی جگہ بحالہ گندی رہتی ہے۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ کی تخلیق کو سمجھو، تخلیق کی ہر کسی چیز کو عدم کی ظلمت سے نکال کر

نورِ وجود سے روشن کرنا تو جب نورِ وجود کی شعاعوں نے اپنے منبع سے نکل کر حقائقِ عالم یا اعیانِ ثابتہ کو چمکایا، تو خیر و شر، اچھی بری سب چیزیں روشنی میں آ گئیں، اور وہ نور کسی گندگی سے قطعاً آلودہ نہیں ہوا، ہاں شر اپنی جگہ شر اور خیر اپنی جگہ خیر رہی۔ فاطرِ حقیقی کا فیض ان ہی سے ہر چیز کو کتمِ عدم سے منصّۂ وجود پر لے آیا۔

خلاصۂ کلام

یہ ہے کہ شرور و قبائح اپنی جگہ فی نفسہا و فی حد ذاتہا قبیح اور شر ہیں مگر ایجادِ عالم کی تر و تازگی، سرسبزی و شادابی، تابانی و درخشانی، رونق و بہار، اس کی زیب و زینت کے لئے ان شرور و قبائح کی بھی ضرورت تھی، جیسا کہ تم کھیتوں میں کھاد ڈالا کرتے ہو، حالانکہ وہ فی حد ذاتہ ایک نجس اور گندی چیز ہے، مگر باغ کی سرسبزی اور شادابی کے لئے اس کے بغیر چارہ نہیں۔

اسی طرح اگر اس عالم میں شرور و قبائح کا وجود نہ ہوتا تو عالم ناقص و نا تمام رہ جاتا، لہٰذا ان اشیاء کی تخلیق بھی عین حکمت ہے، ان کا پیدا نہ کرنا ایسا ہوتا جیسے کوئی بہترین عالیشان مکان تعمیر کرے، مگر اس میں بیت الخلاء نہ رکھے، تو ایسے مکان کو کون پسند کرے گا؟

اور تخلیق کی حقیقت یہ ہے کہ کسی چیز کو ظلمتِ عدم سے نورِ وجود میں لانا اس نورِ تخلیق کو ان قبائح کی قباحت سے کوئی لوث نہیں ہوتا جیسا کہ سورج کی شعاع یا چاند کی

روشنی کسی گندی پلید جگہ پر پڑنے سے پلید نہیں ہو جاتی۔

ایک اور سوال کا جواب

اس کے بعد ایک آخری سوال یہ رہ جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے شر کو پیدا ہی کیوں کیا؟ پیدا ہی نہ کرتے تو کیا حرج و نقصان تھا؟ اس سوال کا بہترین جواب حافظ ابن القیمؒ نے "مدارج السالکین" میں دیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ تم تو شر کے متعلق دریافت کرتے ہو، میں پہلے پوچھتا ہوں کہ خیر کو کیوں پیدا کیا؟ تم سوال کرتے ہو کہ ابلیس و فرعون وغیرہ کے پیدا کرنے میں کیا حکمت ہے؟ میں دریافت کرتا ہوں کہ جبرئیل، میکائیل، ابراہیم، موسیٰ اور محمد صلوات اللہ وسلامہ علیہم کے پیدا کرنے کا راز کیا ہے؟ کیونکہ یہ تو سب جانتے ہیں کہ اگر ساری دنیا خیر سے بھر جائے اور سارے جہان کے آدمی فرشتوں کی طرح بن جائیں اور سب مل کر شب و روز اس کی عبادت و اطاعت میں لگے رہیں، تب بھی اس کی صفاتِ عالیہ میں ذرہ برابر اضافہ نہ ہوگا۔ وہ اپنی صفات و کمالات میں قرآن کما کان لم یزل لا یزال ہمہ وقت کامل و اکمل ہے، پھر خیرات و حسنات کے پیدا کرنے کی غرض و غایت کیا ہے؟ پہلے اسی کو سوچو، پھر شر کے متعلق بھی غور کر لیں گے بلکہ عنوانِ سوال میں تعمیم کر کے سارے عالم کے متعلق ہی یہ سوال زیرِ بحث لاؤ کہ اس عالم کو اللہ تعالیٰ نے کیوں پیدا کیا؟ اسی کے ضمن میں خلقِ شر کی حکمت بھی خود بخود واضح ہو جائے گی۔

تخلیقِ عالم کی حکمت

یاد رکھئیے کہ دُنیا کے سب مذاہب والوں نے اس سوال کے حل کرنے کی کوشش کی ہے اور اپنے اپنے انداز میں مُختلف جوابات دیئے ہیں ہمارے نزدیک اس بارے میں محقق عارفین نے جو کچھ لکھا ہے اس سے آگے بڑھنا ممکن نہیں۔ ان کی تخلیق کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات مستجمع کمالات مخزنِ حسنات اور منبعِ خیرات ہے اس کا ارادہ ہُوا کہ ان کمالات وصفات کا اظہار ہو اور مظاہر کے آئینہ میں وہ اپنے کمالات وصفات کا عکس دیکھے اور مخلوق اس کے کمالاتِ ذاتیہ وفعلیہ کی حسبِ مراتب صحیح معرفت حاصل کرلے۔

قرآن کریم میں فرماتے ہیں :- اللہ الذی خلق سبع سمٰوٰت ومن الارض مثلھن یتنزل الامر بینھن لتعلموا ان اللہ علیٰ کل شیءٍ قدیر وان اللہ قد احاط بکل شیءٍ علماً " یعنی آسمان وزمین پیدا کئے اور ان میں انتظامی احکام جاری کرنے سے مقصود یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات علم وقدرت کا اظہار ہو (نبّہ علیہ ابن القیم فی بدائع الفوائد) بقیہ صفات باری انہی دو صفتوں سے کسی نہ کسی طرح کا تعلق رکھتی ہیں۔

صوفیہ جو ایک حدیث نقل کرتے ہیں کنت کنزا مخفیا فاحببت ان اعرف گو محدثین کے نزدیک صحیح نہیں مگر اس کا مضمون شاید اس آیت کے مضمون سے ماخوذ

ومستفاد ہو۔ واللہ اعلم۔ ابن عباس کی بعض روایات میں وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون کی تفسیر لیعرفون سے آئی ہے، یہ وہی معرفت ہوگی جسے آیات مذکورہ میں لتعلموا سے تعبیر فرمایا ہے، اگر کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارادہ ہی کیوں ہُوا۔ تو سوال بالکل مہمل ہے۔ لا یسئل عما یفعل وھم یسئلون۔

ایسے "کیوں" تو فعلوں ہی میں لاکھوں ہیں جن کا کوئی جواب نہیں دے سکتا جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ اگر آپ ہی سے کوئی سوال کرے کہ آپ عزت وراحت کی زندگی کیوں چاہتے ہیں اور کیوں اس کے لئے جد وجہد کرتے ہیں تو اس کا جواب آپ کے پاس کیا ہے؟ پھر اللہ شانہ کے معاملات میں ہر ایک "کیوں" کے جواب کی توقع رکھنا حماقت نہیں تو اور کیا ہے؟

پس جب تخلیقِ عالم کی حکمت یہ ٹھہری کہ حق تعالیٰ اپنے کمالات وصفات کا خارجی مظاہر میں معائنہ کرے اور کرائے تو آگے معاملہ بالکل صاف ہو جاتا ہے، کیونکہ اس کی صفات مختلف متقابل اور متضاد ہیں۔ وُہ غفور ورحیم بھی ہے اور جبّار وقہار بھی، وُہ منعم بھی ہے اور منتقم ذو البطش الشدید بھی وَلُمَّ جرّاً۔ تو جب صفات مختلف ومتقابل ہوئی ان کے مظاہر بھی مختلف ومتضاد ہونے چاہئیں۔ اب بتلاؤ اگر ابلیس اور فرعون ونمرود وغیرہ بڑے بڑے باغی وکافر نہ ہوتے تو جبّار وقہار، وبطش شدید کا مظہر کون بنتا؟ اور ان صفات کا ظہور کس طرح ہوتا؟ اور اگر انبیا۔ وصالحین ومطیعین پیدا نہ ہوتے تو منعم وغیرہ صفات رحمانیہ کہاں ظاہر ہوتیں؟ اسی طرح ہم جیسے گنہگار وعاصی نہ ہوتے تو غفور ورحیم

جیسی صفات کا اظہار کن پر ہوتا ؟

الغرض آفرینشِ عالم کی اصل غرض و غایت اور تخلیقِ اکوان کے اصل مقصد کی تکمیل اسی وقت ہو سکتی ہے جب مخلوقات میں اس کی ہر قسم کی صفات کا مظاہرہ ہو، اگر ان میں سے بعض صفات کو معطل فرض کر لیا جائے تو خدائی ناقص اور غیر مکمل ہو گی۔ یہی وجہ ہے کہ اس عالم میں خیر اور شر دونوں کے سلسلے اس حکیم مطلق نے پیدا کئے اور شر گو، بجائے خود شر ہے لیکن پیدا کرنا اس کا بھی خالق کے کمال اور مجموعۂ عالم کے حسن و خوبی کی دلیل ہے ۔

اس لئے اس شر کی برائی اپنے محل تک محدود رہتی ہے خالقِ حقیقی تک اس کی رسائی نہیں بلکہ خلقِ شر بھی اس کے اعتبار سے خیر ہی ہے ۔ والخیر کلہ فی یدیک والشر لیس الیک ۔ دیکھئے نورِ شمس جب تابدانوں اور دریچوں سے گزرتا ہے تو مختلف اشکال و تقطیعات اختیار کر لیتا ہے ۔ یہ سب اشکال مختلفہ اسی نور سے ظاہر ہوتی ہیں ۔ لیکن ذاتِ آفتاب میں یہ اشکال موجود نہیں ، وہ تو صرف نور کا خزانہ ہے ، اشکال ادھر ادھر آکر نمودار ہوئیں تو آفتاب نور کے لئے مصدر ہے اور ان اشکال کے حق میں اسے خالقِ مجازی کہہ سکتے ہیں، صادر کا مصدر میں موجود ہونا ناگزیر ہے اور مخلوق کا خالق کے اندر موجود ہونا ضروری نہیں ۔ بہر حال اللہ تعالیٰ خیرات و کمالات کا مصدر ہے اور خالق بھی، اور شرور و قبائح کا خالق ہے مصدر نہیں، مخلوق کی ذاتی برائی ادھر ہی رہ جاتی ہے، خدا کی طرف محض اس کے خلق کی نسبت ہوتی ہے جو سراسر خیر ہے ۔

یہاں ایک مثال جو بہت ہی حقیر ہے اور حضرتِ حق سے اسے کوئی نسبت نہیں

محض تقریب الی الفہم کے لئے پیش کرتا ہوں ۔

آجکل سینما میں جو مناظر دکھلائے جاتے ہیں وہ دونوں طرح کے ہوتے ہیں اچھے بھی برے بھی، نہایت فرحت بخش مسرت انگیز بھی، اور سخت ہولناک وحشت انگیز بھی بہت سے مناظر دیکھ کر ناظرین شاداں و فرحاں اور ہشاش و بشاش ہوتے ہیں، اور بعض کو دیکھ کر عورتیں، بچے، اور ضعیف القلب دہشت زدہ ہو جاتے ہیں اور بعض اوقات چیخیں مارنے لگتے ہیں۔ اب دیکھئے ان میں ایک منظر کیسا حسین، دلکش اور خوب صورت اور دوسرا اپنی جگہ کس قدر کریہ، بھیانک قبیح اور بد ہیئت مگر سینما کے مدیر کا کمال کہ دونوں صورتوں میں برابر ظاہر ہوتا ہے اور سینما دکھلانے کی غرض دونوں سے حاصل ہو رہی ہے بلکہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر اس کا مدیر صرف ایک ہی نوع کے مناظر دکھلاتا، اور دوسری قسم کے مناظر کی عکاسی پر قدرت نہ رکھتا تو یہ اس کے کمال و مہارتِ فن میں ایک کمی اور نقص متصور ہوتا ۔

ہم نے اپنے بچپن میں شعبدہ باز ، بازیگروں کو دیکھا کہ کبھی وہ اپنی خالی پٹاری میں سے کبھی سانپ نکال کر دکھاتے تھے اور باوجودیکہ کبوتر ایک اچھا پرندہ اور سانپ سخت موذی جانور ہے مگر بازیگر کا کمال دونوں میں یکساں سمجھا جاتا تھا، اور تماشہ جو اس کا مقصود تھا وہ دونوں سے یکساں حاصل ہوتا تھا۔ تماش بینوں کی نگاہ اس پر ہوتی تھی کہ جو چیز بظاہر پٹاری میں موجود نہ تھی وہ کیسے وجود میں نظر آنے لگی۔ حالانکہ یہ صرف نظر بندی تھی جس کے پیچھے کوئی حقیقت نہیں ہوتی ۔

تو اس سے اندازہ کر لیجئے کہ خالقِ حقیقی کا کمال یعنی ہر قسم اور ہر نوع کی چیزوں

کو خواہ وہ خیر ہوں یا شر، پردۂ عدم سے منصۂ وجود پر لانا، کیا دونوں صورتوں میں ظاہر و باہر نہیں؟ اور اس عالم کی تخلیق کی جو غرض اصلی ہے کیا وہ دونوں صورتوں میں نمایاں نہیں۔

یہی نکتہ ہے کہ سورۂ شمس میں جہاں اللہ تعالیٰ نے مخلوقات کی قسم کھائی وہاں متقابل و متضاد اشیاء کا بھی ذکر کیا، فرماتے ہیں والشمس وضحٰھا والقمر اذا تلاھا و النھار اذا جلّٰھا واللیل اذا یغشٰھا والسماء وما بنٰھا والارض وما طحٰھا ونفس وما سوّٰھا فالھمھا فجورھا وتقوٰھا۔

ان متضاد اشیاء کی قسم کھا کر ارشاد فرما دیا کہ جس طرح اللہ تعالیٰ نے ان متضاد اشیاء کو اس کائنات میں پیدا کیا، اسی طرح نفسِ انسانی میں تقویٰ و فجور دو متضاد کیفیات کا الہام و القاء بھی کر دیا، پھر ان دونوں حالتوں پر فلاح یا خیبہ کے مختلف ثمرات بھی مرتب کئے۔ ایسا ہی ارشاد ہے واللیل اذا یغشٰی والنھار اذا تجلّٰی وما خلق الذکر و الانثٰی ان سعیکم لشتّٰی الآیۃ

غرض متقابل اضداد کا پیدا کرنا خالق کا انتہائی کمال ہے، خیر و شر کی تخلیق سے فاطرِ حقیقی کی طرف کوئی عیب یا نقص عاید نہیں ہوتا۔

آخر میں ایک بات اور یاد رکھنے کی ہے کہ کبھی کسی موصوف کے لئے ایک صفت ثابت کرتے ہیں اور اس کا نفسِ اثبات واقع کے اعتبار سے غلط نہیں ہوتا لیکن صرف اسی قدر صفت کا ثابت کرنا چونکہ دوسرے لحاظ سے ایک گونہ نقص کا ایہام پیدا کرتا ہے، اس لئے عرفاً اس صفت کے ذکر پر اکتفا محمود نہیں سمجھا جاتا، بلکہ تأدب و احترام کے خلاف

شمار ہوتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص بادشاہ یا وائسرائے کے اختیارات بیان کرتے وقت یہ کہے کہ وہ ہمارے گاؤں کے مکھیا یا قصبہ کے تحصیلدار سے بھی زیادہ اقتدار و اختیار رکھتا ہے، ظاہر ہے کہ یہ بات فی نفسہٖ غلط تو نہیں مگر عرفاً محض اتنی بات کے بیان سے ان کے اعلیٰ اقتدار و اختیار کی تنقیص متوہم ہوتی ہے اس لئے عقلاء شاہ زمن اس قسم کی عبارات کو ایک طرح کی توہین قرار دیتے ہیں۔

اسی طرح سمجھ لیجئے کہ اللہ جلّ شانہٗ گو فی الواقع ہر ایک خیر و شر کا خالق ہے اور اس کی خالقیت عامہ کے متعلق اعتقاد رکھنا جزء ایمان ہے، تاہم بعض شرور و قبائح کی تخصیص کر کے اس کی طرف نسبت کرنا، مثلاً یوں کہنا الحمد للہ خالق الکلاب والخنازیر یہ سوء ادب میں داخل ہے، اور بارگاہِ قدس کے ادب شناس تو اس بارہ میں بہت ہی احتیاط برتتے ہیں اور کسی شر یا قبیح و مکروہ چیز کی علانیہ نسبت حضرت حق کی طرف کرنے سے گو وہ خلقاً صحیح ہوتا بحدِ امکان گریز کرتے ہیں۔

دیکھئے حضرت ابراہیم خلیل اللہ نے یطعمنی ویسقین واذا مرضت فھو یشفین میں اطعام و سقی اور شفاء کو اپنے رب کی طرف منسوب کیا۔ اور مرض کو اپنی طرف، تمریض کی نسبت اُدھر نہیں کی۔

مومنین جن سے کہا تھا وانا لاندری اشرٌ اُرید بمن فی الارض ام اراد بھم ربھم رشدا، شر کی جانب میں اُرید بصیغۂ مجہول لائے، رُشد کی طرح اراد شر کے فاعل کو تصریحاً ذکر نہیں کیا۔

موسیٰؑ اور خضرؑ کے قصہ میں تین واقعات کا ذکر تھا ۔ سفینہ کو توڑ کر عیب دار بنانا ، غلام کا قتل کرنا ، دیوار کو سیدھا کر دینا ۔ پہلے واقعہ میں خضرؑ نے فاردتُّ ان اعیبھا فرمایا ۔ کیونکہ عیب دار بنانے کے الفاظ کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف صراحۃً کرنا خلافِ ادب سمجھا ، گو نتیجہ کے اعتبار سے وہ بھی خیر تھا ۔

قتل غلام میں دو پہلو تھے بظاہر غلام کے نفس زکیہ ہونے کے اعتبار سے ابتداءً یہ فعل قبیح تھا ، لیکن باعتبار انجام و نتیجہ کے اس میں بہت بڑی خیر مضمر تھی وہاں خضرؑ نے بصیغۂ جمع فاردنا ان یبدلھما ربھما الخ اختیار کیا ، گویا ظاہری صورت حال کے اعتبار سے اسے اپنے ارادے کے ماتحت رکھا ، اور باطنی حکمت کے لحاظ سے اس کا انتساب اللہ تعالیٰ کے ارادے کی طرف رہا ۔

تیسرا واقعہ اقامتِ جدار کا تھا جو ابتداءً و انتہاءً ہر پہلو سے خیر محض تھا ۔ جو دیوار گرا چاہتی تھی اسے گرنے سے بچایا اور یتیموں کا مال محفوظ کر دیا ۔ اس لئے وہاں اپنا توسط بالکل اٹھا دیا ، اور صاف طور پر فرما دیا ۔ فاراد ربك ان یبلغا اشدھما ویستخرجا کنزھما پھر اخیر میں تمام واقعات میں تمام واقعات کو مجموعی طور پر ایک جملہ وما فعلتہ عن امری میں لپیٹ کر ظاہر کر دیا کہ یہ سب کچھ اُدھر ہی سے ہے ۔ اس طرح کی حسن تعبیر کی مثالیں قرآن و حدیث میں بے شمار ہیں ۔

اس لئے عارفین کاملین اور علماء متادبین ہمیشہ اللہ تعالیٰ کے حقِ ربوبیت اور اپنی شانِ عبودیت کے پیش نظر تقصیرات اور لغزشوں کو اپنی طرف اور طاعات و

خیرات کو اللہ سبحانہٗ و تعالیٰ کی طرف منسوب کرتے ہیں ۔

جبر و اختیار کے درمیان پُرحکمت راستہ

اور میرے نزدیک اختیارِ مطلق اور جبرِ محض کے درمیان کسب کا درجہ قائم کرنے کی بڑی حکمت یہی ہے کہ بندہ اعتدال پر قائم رہ کر اپنی ہر ایک نقل و حرکت پر ربوبیت و عبودیت کے صحیح آداب بجا لائے اور بندگی کے کڑے امتحان و آزمائش میں اپنے کو ثابت قدم رکھے ۔

حافظ ابن قیم نے "مدارج السالکین" میں ایک عجیب اثر نقل کیا ہے جس سے اس مسئلہ کی پوری عقدہ کشائی ہوتی ہے وہ اثر یہ ہے ۔

ان العبد اذا اذنب فقال یاربِّ ھذا قضاءك وانت قدرت علیّ وانت حکمت علیّ وانت کتبت علیّ ، یقول اللہ عزوجل وانت عملت و انت کسبت وانت اردت واجتھدت وانا اعاقبك علیه ، واذا قال یا رب انا ظلمت وانا اخطأتُ وانا اعتدیت وانا فعلت ، یقول اللہ عزوجل وانا قدرت علیك وقضیتُ وکتبتُ وانا اغفر لك ،

واذا عمل حسنۃً فقال یا ربِّ انا عملتھا وانا تصدقت وانا صلیتُ وانا اطعت یقول اللہ عزوجل وانا اعنتك وانا وفقتك واذا قال یا رب انت اعنتنی وانت مننت علیّ ، یقول اللہ وانت عملتھا

وانت اردتها وانت كسبتها (مدارج السالکین ص۹۹ ج ۱)

اس کا خلاصہ مطلب یہ ہے کہ بندہ جب گناہ کرکے کہتا ہے کہ اے پروردگار جو کچھ میں نے کیا تو تُو نے میری تقدیر میں پہلے لکھ دیا تھا۔ اور تو میرے حق میں تکوینًا اس کا فیصلہ کرچکا تھا؛ تو اللہ تعالیٰ اس کا جواب دیتا ہے کہ یہ سب کچھ سہی مگر عمل تو تُو نے کیا کسب تیرا ہے، تیرے ارادے اور کوشش سے یہ کام ہُوا، اب میں اس پر تجھے سزا دوں گا۔

اس کے برعکس جب گناہ کا ارتکاب کرکے عرض کرتا ہے کہ اے پروردگار، میں نے ظلم کیا، مجھ سے خطا اور زیادتی ہُوئی اور یہ سب میری کرتوت ہے۔ تو اُدھر سے جواب ملتا ہے کہ ٹھیک ہے مگر یہ سب تقدیری بات تھی، جو میں تیرے حق میں پہلے ہی لکھ چکا تھا اب تیری اس تقصیر پر میں تجھے معاف کرتا ہوں۔

یہ تو گناہ کی صورت تھی، اب اطاعت کی صورت سنیئے:۔

اُدھر سے کوئی بندہ اچھا کام کرکے دعویٰ کرتا ہے کہ پروردگار میں نے یہ کام کیا، میں نے صدقہ کیا، میں نے نماز پڑھی، میں نے کھانا کھلایا، تو حق تعالیٰ کی طرف سے ارشاد ہوتا ہے کہ بے شک ایسا ہُوا۔ مگر میں نے تیری مدد کی اور میری توفیق سے تو یہ کام کر سکا، کیا میری امداد و توفیق کے بدون تو کچھ کرسکتا تھا۔ اس کے برخلاف جب بندہ اپنی طرف سے عرض کرتا ہے کہ آپ نے میری مدد فرمائی اور آپ نے احسان فرمایا کہ مجھ سے یہ کام بن پڑا۔ تو جواب ملتا ہے کہ عمل تیرا ہے، تیرے ارادہ سے ہُوا ہے اور تُو نے یہ نیکی کمائی ہے۔

اب غور کیجئے کہ کسب کا یہ ذوالوجہین اور برزخی درجہ اگر نہ رکھتے تو عبودیت اور ادب واخلاص کے پرکھنے کی اس سے بہتر کسوٹی اور کیا ہوسکتی تھی، سبحان اللہ کیا لطف وکرم ہے اور کیا امتحانِ محبت واطاعت ہے، یہی وہ پاک حقائق ہیں جن کے چہرہ سے انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام نے پردے اُٹھائے ہیں، یہ حکماء متفلسفین کے بس کا روگ نہ تھا۔ حق تعالیٰ کا شکر کہ اس نے نورِ نبوت کے فیض سے یہ باریک عقدے اپنے مخلص بندوں پر کھول دیئے۔

فالحمد للہ الذی ھدانا لھذا وما کنا لنھتدی لولا ان ھدانا اللہ لقد جاءت رسل ربنا بالحق ولولا اللہ ما اھتدینا ولا تصدقنا ولا صلینا وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین۔

عقیدہ دوم
ماخوذ از عقائد الاسلام

قضا و قدر

(شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلوی رح)

قضا و قدر حق ہے اور اس پر ایمان لانا فرض ہے اور ایمان بالقدر کے معنی یہ ہیں کہ اسباب کا یقین اور اعتقاد رکھے کہ اللہ تعالے نے مخلوق کے پیدا کرنے سے پہلے ہی خیر اور شر کو اور ایمان اور کفر کو اور ہدایت اور ضلالت کو اور طاعت اور معصیت کو مُقدّر فرما دیا ہے اور اس کو لکھ دیا ہے۔ اب عالم میں جو کچھ ہو رہا ہے وُہ سب اس کے ارادہ اور مشیت سے ہو رہا ہے اور جو کچھ ہو رہا ہے اس کو پہلے ہی سے علیٰ وجہ الکمال والتمام اس کا علم تھا۔ تقدیر کے معنی لغت میں اندازہ کرنے کے ہیں جو کام ارادہ اور اختیار سے کیا جاتا ہے اس کو سمجھ لیتے ہیں اور اس کا ایک اندازہ کر لیتے ہیں مثلاً اگر مکان بنانے کا ارادہ ہوتا ہے تو پہلے اس کا نقشہ تیار کر لیتے ہیں تاکہ مکان کی عمارت اس نقشہ کے مُطابق بنائی جائے۔

اِسی طرح سمجھو کہ حق جل شانہٗ نے جب اس کارخانۂ دنیا کے بنانے کا ارادہ فرمایا تو بنانے سے پہلے اللہ تعالیٰ نے اپنی علم ازلی میں اس عالم کا نقشہ بنا لیا اور ابتدا سے انتہا تک ہر چیز کا اندازہ لگا لیا پس اس اندازۂ خُداوندی اور نقشہ پنہانی کا نام تقدیر ہے اور لغت میں بھی تقدیر کے معنی اندازہ کرنے کے ہیں اللہ تعالیٰ نے اپنے علم ازلی میں اندازہ کر لیا کہ فلاں وقت فلاں مکان میں

فلاں شئی اس طرح ہوگی اور فلاں شخص پیدا ہونے کے بعد فلاں وقت میں ایمان لائے گا اور فلاں شخص پیدا ہونے کے بعد فلاں وقت کفر کرے گا وغیرہ وغیرہ کما قال تعالٰے قد جعل اللہ لکل شیئ قدرا۔ پس اللہ تعالٰے کا پیدائش عالم سے پہلے اپنے علم ازلی میں کائنات کا اندازہ بنانے کا نام تقدیر ہے اور پھر حق تعالٰے کا اس کارخانۂ عالم کو اپنے نقشہ اور اندازہ کے مطابق بنانے اور پیدا کرنے کا نام قضاء ہے اور لُغت میں قضاء کے معنی پیدا کرنے کے ہیں کما قال تعالٰے فقضاھن سبع سمٰوٰت۔

پس اہل سنت وجماعت کا اجماعی عقیدہ یہ ہے کہ قضاء و قدر حق ہے اور کوئی ذرّہ اس کی تقدیر سے باہر نہیں اور کسی کی مجال نہیں کہ اُس کی قضاء و قدر کو کوئی ٹال سکے یا اُس کو آگے یا پیچھے کر سکے وُہ جس کو چاہے ہدایت دے اور جس کو چاہے گمراہ کرے اس سے کوئی باز پُرس نہیں ہو سکتی۔ البتہ بندوں سے ان کے افعال پہ باز پرس ہوگی اور طاعت اور معصیت پہ جزاء اور سزا ملے گی۔ بہرحال اللہ کی قضاء و قدر حق ہے اس میں غلطی اور خطا کا کوئی امکان نہیں۔ تعمیرِ مکان سے پہلے بندہ اپنے علم اور ارادہ کے مطابق نقشہ بناتا ہے۔ خُدا تعالٰے نے بھی پیدائش عالم سے پہلے اپنے علمِ ازلی میں اس عالم کا نقشہ بنایا۔ لیکن خدا کے اور بندہ کے علم میں فرق ہے۔ وُہ یہ کہ بندہ بسا اوقات کسی مانع کے وجہ سے اپنے علم اور اندازہ اور اپنے نقشہ کے مطابق بنانے پہ قادر نہیں

ہوتا اس لئے بندہ کا علم اور اندازہ بسا اوقات غلط ہوجاتا ہے مگر خُدا تعالٰی جس کام کا ارادہ فرمائیں اسے کوئی روک نہیں سکتا اس لئے کہ اللہ کا علم اور اس کی تقدیر غلط نہیں ہو سکتی ہمیشہ واقع کے مطابق ہوگی اور اس کے ارادہ کو کوئی روک نہیں سکتا۔ نیز بندہ کا علم نہایت ناقص ہے۔ بہُت سی چیزوں کا علم بندہ کو نقشہ بنانے کے بعد ہوتا ہے اس لئے بندہ کے علم اور اس کے نقشہ میں فرق ہوجاتا ہے اور باری تعالٰے کا علم چونکہ محیط ہے اس لئے اس کے علم اور نقشہ میں فرق نہیں ہو سکتا۔

پس اللہ کی تقدیر حق ہے اور اس پر ایمان لانا فرض ہے لیکن اپنے افعال اور اعمال کے عذر میں تقدیر کو پیش کرنا درست نہیں مثلاً کوئی شخص چوری کرے یا زنا کرے اور عذر یہ کرے کہ میری تقدیر میں یوں ہی لکھا ہُوا تھا تو یہ عذر اس کا صحیح نہیں اور مواخذہ سے بچانے کے لئے کافی نہیں۔ بے شک اللہ نے ہر چیز کو مُقدّر کیا ہے مگر تجھے تقدیر کا کوئی علم نہیں۔ جس وقت تُو نے چوری کا یا زنا کا ارتکاب کیا تو خواہش نفسانی کے بنا پر کیا تجھ کو اس وقت یہ معلوم نہ تھا کہ تیری تقدیر میں کیا لکھا ہُوا ہے۔ یہ سب بہانہ ہے تجھے تقدیر کا کوئی علم نہیں یہ کام تو نے مجبُور ہو کر نہیں کیا بلکہ بصد رضاء و رغبت اور بصد مشقت و محنت اپنی پوری قدرت اور استطاعت خرچ کرکے کیا لہٰذا کسی کا یہ کہنا کہ بندہ تو مجبُور ہے تقدیر کے خلاف کچھ نہیں کر سکتا بالکل دھوکہ اور فریب ہے، بندہ اللہ کے علم اور اس کی تقدیر سے مجبُور نہیں ہوجاتا بندہ جو کچھ کرتا ہے وہ اپنے ارادہ اور اختیار سے کرتا ہے اگرچہ

وہ ارادہ اور اختیار بھی خدا ہی کی طرف سے بندہ کو ملا ہے لہٰذا بندہ اس فعل میں مختار ہے مجبور نہیں۔ رہا یہ امر کہ بندہ سے خلاف تقدیر کسی فعل کا سرزد ہونا محال اور ناممکن کیوں ہے سو اس کی یہ وجہ نہیں کہ بندہ مجبور ہے اور قدرت اور اختیار سے عاری ہے بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ کا علم اور اس کی خبر اور اس کی تقدیر میں غلطی کا امکان نہیں اس لئے اس کے خلاف ہونا محال اور ناممکن ہے تقدیر تو اللہ کی ایک حکایت اور خبر ہے اور علم معلوم کے تابع ہوتا ہے اور حکایت اور خبر محکی عنہ اور واقع کے مطابق ہوتی ہے معلوم علم کے تابع نہیں ہوتا اور واقعہ خبر اور حکایت کے تابع نہیں ہوتا علم مجبوری کا سبب نہیں۔ اللہ تعالیٰ کو جسطرح ہمارے افعال و اعمال کا علم ہے اسی طرح حق تعالیٰ کو اپنے افعال کا بھی علم ہے مگر خدا تعالیٰ اس علم کی وجہ سے کسی فعل میں مجبور نہیں اسی طرح سمجھو کہ بندہ اللہ کے علم اور تقدیر سے مجبور نہیں ہو جاتا اللہ کا علم اپنی جگہ پر ہے اور بندہ اپنی جگہ پر ہے دُنیا میں بندہ کو کوئی مجبور نہیں سمجھتا بندہ اگر مجبور ہوتا تو حکومت مجرموں کے لئے جیلخانہ نہ بناتی۔ خدا تعالےٰ نے بندہ کو قدرت اور اختیار دیا ہے جس سے وہ اپنی دین اور دنیا کے کام کرتا ہے لیکن بندہ اپنے اس اختیار میں مستقل نہیں جیسے بندہ اپنے وجود میں مستقل نہیں اسی طرح بندہ اپنے اختیار میں مستقل نہیں جس طرح خُدا کے عطا کردہ وجُود سے موجُود کہلاتا ہے اور اس کی عطا کردہ آنکھ اور کان سے بینا اور شنوا کہلاتا ہے اسی طرح خُدا داد قدرت اور اختیار سے بندہ قادر اور مختار کہلاتا ہے۔ پس جس طرح بندہ کی

سمع اور بصر اختیاری نہیں لیکن اس کا دیکھنا اور سننا اختیاری ہے اسی طرح بندہ کا اختیار اختیاری نہیں لیکن بندہ کا فعل اختیاری ہے اس لئے اہل حق یہ کہتے ہیں کہ بندہ اپنی صفت اختیار میں مختار نہیں مگر اپنے افعال و اعمال میں مختار ہے۔

حق تعالےٰ کو بندہ کے افعال اور اس کے حرکات و سکنات کا خالق ماننے سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ حرکات بندہ کی قدرت اور اختیار سے خارج ہو جائیں اس لئے کہ اللہ تعالےٰ نے قدرت اور مقدور دونوں ہی کو پیدا کیا اور اختیار اور ذی اختیار دونوں کو بنایا قدرت بندہ کی ایک صفت ہے اور خدا تعالےٰ کی پیدا کی ہوئی ہے اور بندہ اور بندہ کی صفتِ قدرت سب خُدا ہی کی پیدا کی ہے اور اُسی کے قبضۂ قدرت میں ہے اور بندہ جو خدا کی دی ہوئی صفت قدرت سے کوئی حرکت کرتا ہے تو وہ حرکت تمام عقلاُ کے نزدیک اختیاری ہے لرزۂ اضطراری نہیں غرض یہ کہ بندہ کی ذات اور اس کی کسی صفت اور کسی فعل کے ساتھ خُدا کی قدرت اور اس کے ارادہ اور مشیت کے متعلق ہو جانے سے بندہ مجبور نہیں ہو جاتا۔

آخر خُدا تعالےٰ کی قدرت اور مشیت بندہ کے صفت وجُود سے بھی متعلق ہے مگر اس تعلق کی وجہ سے بندہ معدوم نہیں ہو گیا۔ اسی طرح اللہ کی قدرت اور مشیت۔ بندہ کی قدرت اور اختیار کے ساتھ متعلق ہو جانے سے بندہ مجبُور نہیں ہو جائے گا۔ بندہ بہرحال بندہ ہے اور خُدا تعالیٰ کی مخلوق ہے اور مخلوق

کی ذات اور صفات کا خالق کے دائرہ قدرت و مشیت سے باہر نکلنا عقلاً محال اور ناممکن ہے۔ جن لوگوں کا یہ خیال ہے کہ بندہ فاعل مستقل ہے اور خود اپنے افعال کا خالق ہے اور معاذ اللہ خدا تعالیٰ کی قدرت اور مشیت کو بندہ کے افعال سے تعلق نہیں تو اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ ایک مخلوق اپنے افعال و اعمال میں اپنے خالق کے دائرہ قدرت و مشیت سے باہر نکل سکتی ہے تمام امت بالاتفاق یہ کہتی ہے ماشاء اللہ کان ومالم یشاء لم یکن کہ جو اللہ نے چاہا وہ تو ہوا اور جو نہ چاہا وہ نہیں ہوا معتزلہ بندہ کے افعال کو خدا کی مشیت سے مستثنیٰ سمجھتے ہیں۔ ولاحول ولاقوۃ الا باللہ العلی العظیم۔

ملحد اور بے دین لوگ احکام شریعت کو قضاء و قدر کے معارض سمجھتے ہیں اور شریعت کے احکام سے سبکدوش ہونے کے لئے قضاء قدر سے استدلال کرتے ہیں اور طرح طرح کے شکوک مسلمانوں کے دلوں میں ڈالتے ہیں اس لئے چند حروف طالبانِ حق کی تشفی کے لئے لکھتے ہیں۔ ولاحول ولاقوۃ الا باللہ

حق جل شانہٗ نے یہ کارخانہ ایک طرح پر نہیں پیدا فرمایا قسم قسم کی چیزیں پیدا فرمائیں۔ صورت اور شکل بھی ہر ایک کی علیحدہ بنائی۔ ہر ایک میں استعداد بھی جُداگانہ رکھی۔ ایک ہی درخت کو لے لیجئے جس میں ہزاروں قسم کی لکڑی موجود ہے بعض ان میں سے جلانے کے قابل ہے اور بعض تخت بنانے کے قابل ہے اور کوئی چھت میں لگانے کے قابل اور کوئی بیت الخلاء کے قدمچوں

میں لگانے کے قابل ہے۔ ایک ہی کان سے لوہے کے نکلے ہوئے دو ٹکڑے ہوتے ہیں۔ ایک سے آئینہ شاہی بناتے ہیں اور ایک سے چوپایوں کا نعل بناتے ہیں۔ یہ استعدادوں کا تفاوت اللہ کے ارادہ اور مشیت سے ہے۔ تمام عالم کے عقلاء اس پر متفق ہیں کہ کائنات کی استعدادیں اور صفتیں اور کیفیتیں برابر اور یکساں نہیں اور اگر سب یکساں ہوتیں تو یہ رنگ برنگ کا کارخانہ تو نہ چلتا کوئی اور عالم ہوتا ؎

ہر کسے را بہر کارے ساختند

میلِ اورا در دلش انداختند

اب رہا یہ امر کہ یہ استعدادوں میں اختلاف اور تفاوت کیوں ہے تو یہ عقیدہ آج تک تو کسی سے حل نہیں ہوا اور نہ حل ہوگا۔ ع

کس نکشود و نکشاید بحکمت ایں معمارا

مسلمان یہ کہتا ہے کہ یہ سب اس علیم و حکیم کی حکمتیں ہیں۔ اور دہری (بے دین) یہ کہتا ہے کہ یہ استعدادوں کا تفاوت اندھے اور بہرے مادہ اور اس کی حرکتوں کا اقتضا ہے (یہ محض دعویٰ ہے جس پر کوئی دلیل نہیں اور اگر ہے تو لائے اور دکھائے)

پس جس طرح حق تعالیٰ نے شجر اور حجر کو اپنی قدرت اور حکمت سے ایک قسم کا نہیں پیدا کیا بلکہ ہر ایک میں نئی استعداد پیدا کی۔ کسی میں اچھی استعداد

پیدا کی اور کسی میں بری استعداد۔ اسی طرح اللہ تعالےٰ نے تمام بندوں کو یکساں اور برابر نہیں پیدا کیا کہ سب کی استعداد برابر ہوتی۔ کسی کو عاقل اور ذکی بنایا اور کسی کو غبی اور بدعقل بنایا۔ کسی میں قبولِ حق کی استعداد پیدا کی اور کسی میں قبولِ شر کی استعداد رکھی۔ کسی کے دل کو آئینہ کی طرح صاف و شفاف بنا دیا کہ آفتاب کے عکس کو قبول کر سکے اور کسی کے دل کو کالے توے کی طرح بنا دیا اسی طرح کسی کے دل کو اپنے انوار و تجلیات کا شہ نشین بنا لیا اور کسی کو اپنے مطبخ (جہنم) کے لئے ایندھن بنا لیا۔ کما قال تعالیٰ ولقد ذرانا لجهنم کثیرا من الجن والانس ۔

درکارخانۂ عشق از کفر ناگزیر است
دوزخ کرا بسوزد گر بولہب نباشد

اور کسی کی مجال نہیں کہ خداوند ذوالجلال سے کوئی یہ سوال کر سکے کہ آپ نے اس چیز کو ایسا اور اس چیز کو ایسا کیوں پیدا کیا۔ لا یسئل عما یفعل وھم یسئلون۔

ایک شبہ اور اُس کا ازالہ

شُبہ یہ ہے کہ بندوں کے اقوال اور افعال کا دار و مدار استعدادوں پر ہے اور وہ سب ازلی ہیں اور آدمیوں کی طاقت سے باہر ہیں۔ لہٰذا کافروں پر

الزام کیا۔ اور کیا وہ فی الحقیقت مجبور اور بے اختیار ہیں۔

ازالہ

حق تعالےٰ شانہٗ نے مخلوقات کو دو قسم پر پیدا کیا ہے۔ ایک قسم تو وہ ہے کہ جسم میں اللہ تعالیٰ نے علم اور ارادہ کی صفت ہی نہیں رکھی جیسے درخت اور پتھر، اس نوع سے نہ کوئی خطاب ہے اور نہ اس پر کسی قسم کا عتاب ہے اور نہ مواخذہ ہے اور نہ ثواب اور عقاب ہے اور تیسری قسم وہ ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے یہ دونوں صفتیں (علم اور ارادہ) امانت رکھی ہیں جیسے جنات اور انسان ان کو اللہ تعالیٰ نے علم بھی دیا فہم بھی، قدرت اور اختیار بھی دیا۔ اعضاء اور جوارح بھی دیئے جان بوجھ کر اپنی اختیار سے افعال کرتے ہیں اور ان افعال کو اپنی طرف منسوب کرتے ہیں، مثلاً یہ کہتے ہیں کہ یہ افعال ہم نے اپنے ہاتھوں اور پیروں سے کئے ہیں اور میں نے یہ کہا اور میں نے یہ کیا اور اس کا اقرار کرتے ہیں کہ یہ افعال ہمارے ارادہ اور اختیار سے صادر ہوتے ہیں اور دنیا میں جو کچھ ان افعال پر جزا و سزا مرتب ہوتی ہے اس کو قبول کرتے ہیں لیکن جب اُخروی جزا و سزا کا ذکر آتا ہے تو یہ کہنے لگتے ہیں کہ ہم مجبور ہیں اور یہ نہیں سمجھتے کہ اللہ تعالےٰ نے ان میں علم اور ارادہ اور اختیار کی جو صفت پیدا کی ہے وہ اسی لئے پیدا کی ہے کہ وہ احکام خداوندی کے مکلف اور مخاطب بن سکیں اور اطاعت

اور معصیت پر جزاء اور سزا مرتب ہو سکے اور جس طرح شاہانِ دنیا محض قابلیت پر کوئی انعام یا سزا نہیں دیتے اسی طرح حق تعالیٰ محض استعداد پر جزاء و سزا نہیں دیتے جب تک عمل خیر و شر ظہور میں نہ آجائے۔

محض شجاعت اور بہادری پر انعام نہیں ملتا جب تک کسی میدان میں بہادری نہ دکھلائے۔ اسی طرح محض استعداد پہ ثواب اور عقاب نہیں ملتا، جب تک کوئی طاعت اور معصیت ظہور میں نہ آئے۔

بالخیر

إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ

مسئلہ تقدیر

از

افاضات

حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب
(مہتمم دارالعلوم دیوبند)

ناشر

ادارہ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مسئلۂ تقدیر

الحمد للہ وکفیٰ وسلام علیٰ عبادہ الذین اصطفیٰ

اَمَّا بَعْدُ ۔ مسئلہ جبر و اختیار یا مسئلہ تقدیر مذاہب عالم کا پیچیدہ ترین مسئلہ ہے جو مذہبی دنیا کے لئے ہمیشہ الجھنوں اور صدہا فکری اشکالات کا سبب بنتا رہا ہے مگر نہ اس لئے کہ اس کے ذریعہ خدائے برحق کو قادرِ مطلق، مختارِ کل، ازلی العلم اور حکیم و عادل تسلیم کیا گیا ہے کہ خداوند عالم کے موصوف بجمیع الکمالات ہونے ہیں جن میں یہ مذکورہ کمالات بھی شامل ہیں کوئی پیچیدگی نہیں۔ خدا کے معنی ہی یہ ہیں کہ وہ مختار ہو مجبور نہ ہو۔ علیم ہو لاعلم نہ ہو۔ مقدّر ہو بے قدر اور بے اندازہ کوئی کام نہ فرمائے۔ قادر ہو عاجز نہ ہو، عادل ہو ظلم سے ملوث اور متہم نہ ہو وغیرہ وغیرہ۔ پھر اس مسئلہ کی پیچیدگی اس بناء پر بھی کہ مخلوق اپنی جبلت اور ذاتی اصلیت کے لحاظ سے مجبور محض، بے اختیار، بے قدرت، لاعلم اور بے بس ہے، خواہ وہ انسان ہو۔ یا غیر انسان کہ مخلوق کے معنی ہی محتاجگی اور بے بسی کے ہیں جس کے ہاتھ میں خود اپنی ہستی تک بھی نہ ہو وہ ہستی کے آثار و کمالات کا مالک اور ان پر قابو یافتہ کیا ہو سکتا ہے؟

غرض مسئلہ میں پیچیدگی نہ تنہا کمالات خداوندی کے سبب سے ہے اور نہ تنہا نقائص مخلوق کے سبب سے کہ ان دونوں کے یہ دونوں احکام الگ الگ کھلے ہوئے ہیں جن میں کوئی ادنیٰ پیچیدگی نہیں۔

پیچیدگی درحقیقت بندہ اور خدا کے درمیانی رابطہ اور باہمی نسبت سے پیدا ہوتی ہے کہ بندے کے نقائص کا خدا کے کمالات سے جوڑ کیسے لگے؟ بندے کی محتاجگی او مجبوری خدائے حکیم کے غناء و اختیارِ مطلق سے مربوط کیسے ہو؟ اور خدائے برحق کے مختارِ مطلق اور مستقل بالاختیار ہونے کی نسبت سے بندے میں اختیار و جبر کا کونسا پہلو تسلیم کیا جائے؟ کہ جس سے بندہ کی تکلیف شرعی اور سلسلہ مجازاۃ کی معقولیت بھی اپنی جگہ قائم رہے اور خدائے عزّ اسمہٗ کی تنزیہہ و تقدیس بھی اپنی جگہ بے غبار رہے۔ آیا خدا کی طرح بندے میں بھی اختیار مستقل مان کر جبر کی اس سے نفی کر دی جائے یا جبر محض مان کر اختیار کو اس سے منفی کر دیا جائے؟ یا جبر و اختیار دونوں بیک دم اس میں مان لئے جائیں؟ یا دونوں کی اس سے نفی کر دی جائے؟ کوئی بھی صورت اختیار کی جائے پیچیدگی سے خالی نہیں۔

اگر بندے کو مستقل بالاختیار مانا جائے تو علاوہ خدا کی برابری کے، بارگاہ خداوندی اس بندہ کے اختیاری افعال کی حد تک مجبور ٹھہر جاتی ہے، اگر اسے اینٹ پتھر کی طرح مجبورِ محض اور بے اختیار تسلیم کیا جائے تو تکلیف شرعی اور سزا و جزاء کی حد تک جناب خداوندی میں ظلم عبث اور سفہ وغیرہ لازم آتا ہے اگر اسے

جبر و اختیار دونوں کا حامل مان لیا جائے تو بظاہر یہ اجتماع ضدین ہے جو سارے محالات کی جڑ ہے۔ اور اگر دونوں اس سے منفی کر دیئے جاویں تو یہ ارتفاع نقیضین ہے جو محال ہونے میں اُس سے کچھ کم نہیں غرض کوئی پہلو بھی اختیار کیا جائے صدہا اُلجھنوں اور پیچیدگیوں سے خالی نہیں۔ پس مسئلہ کا الجھاؤ نہ تنہا ذات خداوندی کے لحاظ سے ہے نہ تنہا مخلوق کی ذات اصلیت کے لحاظ سے ہے۔ بلکہ بندہ اور خدا کی درمیانی نسبت اور نسبت کی باریکی اور نزاکت سے پیدا ہوتا ہے۔ پھر اس پیچیدہ مسئلہ میں جو بھی حقیقت کی طرف زیادہ جُھکتا گیا ہے اسی قدر اسے مقام کی نزاکت و لطافت کے سبب نظری اور فکری مشکلات کا سامنا کرنا پڑا ہے اور وہ زیادہ سے زیادہ ہدف ملامت اور آماجگاہ شکوک و شبہات بنتا رہا ہے۔

جبریّہ نے تو یہ کہہ کر جان چھڑالی کہ خُدا مختار مطلق اور بندہ مجبُور محض ہے اور وہ اپنے نزدیک اجتماع نقیضین اور ارتفاع نقیضین سے بچکر تنزیہہ و تقدیس الٰہی کے میدان میں گویا سب سے بازی لے گئے۔ کیونکہ اُنہوں نے بندہ کے بارہ میں ایک کھلی ہوئی سمت اختیار کر لی جو اپنی متقابل سمت سے یہاں مستصادم نہیں یعنی نقص و عیب کی سمت جو مجبوری و بے بسی تھی اور بندے کے لئے ہر آئینہ سزاوار تھی اور خُدا کے لئے دُوسری سمت تسلیم کر لی جو اُس کے شایان شان تھی یعنی اختیار مطلق اور قدرت کاملہ۔ جو بظاہر بہت ہی خوش آئند ہے۔

قدریّہ نے یہ کہہ کر پیچھا چھڑا لیا کہ بندہ اپنے اختیاری افعال کی حد تک مستقل بالاختیار ہے جس میں کسی قسم کے جبر کا شائبہ نہیں بلکہ وہ اپنے افعال کا خالق بھی خود ہی ہے۔ وہ بظاہر خُدا کی تنزیہہ و تقدیس سے فارغ ہو گئے کہ بندہ کے بُرے بھلے کی کوئی ذمہ داری خدائے جل مجدہٗ پر نہیں ڈالی اور اس کی شان عدل کو گویا بے غبار کر دیا، اور تکلیف شرعی اور سزاء و جزاء گویا سب ہی اپنی اپنی جگہ استوار ہو گئی یعنی اس فرقہ نے نقیضین کے اجتماع و ارتفاع سے بچکر گویا ایک ایسی حد بندی کر دی کہ خُدا اور بندہ کے اختیار کے دائرے اپنے اپنے منصب اور مقام کے لحاظ سے الگ الگ ہو گئے اور معاملہ یک رُخ ہو گیا جس سے پیچیدگی ختم ہو گئی

سوفسطائیہ نے یہ کہہ کر جان بچالی کہ اکوان و اعیان کا کوئی حقیقی وجُود ہی نہیں کہ اُن میں سے کسی کے جبر و اختیار کی بحث آئے یہ عالم ہی کل کا کل فرضی وہمی اور خیالی ہے تا باختیار و جبر چہ رسد؛ گویا بندہ اور ساری مخلوق سرے سے موجود ہی نہیں کہ اُس کے جبر و اختیار کے نظریات قائم ہوں بلکہ وجود کا ہر حصہ اور کمالاتِ وجود کا ہر گوشہ صرف ذات خداوندی کے ساتھ مختص ہے اور اس کے سوا وجود کا کسی نوعیت سے بھی کہیں نام و نشان نہیں۔ لہٰذا یہ فرقہ بھی اپنے نزدیک آسانی سے ایک طرف جا کھڑا ہوا، اور اس نے اس پیچیدہ مسئلہ سے متعلق شکوک و شبہات کا حل اس طرح سے کیا کہ مرکز شکوک و شبہات ہی کو ختم کر دیا جس سے بحث و الزام کی نوبت آئی۔ بہر حال خدا کے مختار اور منبع کمالات ہونے میں بھی کسی کو شک نہ تھا کہ مسئلہ میں پیچیدگی پیدا ہوتی۔ ادھر بندہ کی اصلیت اور جبلت

کے اعتبار سے اس کے مجبور و بے بس اور تبع نقائص و شرور ہونے میں بھی کسی کو کلام نہ تھا کہ الجھن پیدا ہوتی۔ الجھن بندہ اور خدا کے صفات میں ربط و نسبت قائم کر کے اس کی کیفیت اور نوعیت بتلانے میں تھی، سو ان فرقوں نے اس مقام ہی کو ترک کر دیا کہ متصادم پہلوؤں کو جوڑنے اور جمع کرنے کی مشکلات ان کے سر پڑتیں۔ سوفسطائیہ نے بندہ کی ذات ہی سے انکار کر دیا۔ جبریہ نے ذات مان کر اس کی مثبت صفات سے انکار کر دیا اور قدریہ نے یہ صفات مان کر صفات الٰہیہ کے ساتھ ان کے حقیقی ربط سے انکار کر دیا بلکہ تقسیم جاری کر کے دونوں میں کھلی ہوئی علیحدگی کر دی۔ پس وہ پیچیدگی جو ان متصادم پہلوؤں کو ملانے اور ان کا درمیانی معتدل نقطہ دریافت کرنے میں پیش آتی ان میں سے کسی کے سر بھی نہ پڑی کیونکہ مشکل نہ افراط میں نہ تفریط میں مشکل صرف حد اعتدال قائم رکھنے میں ہے اور اسی کو انہوں نے برملا چھوڑنے کا اعلان کر دیا۔ اس لئے وہ قعر دریا سے نکل کر ایک ایک کنارے جا کھڑے ہوئے جہاں نہ موجوں کے تھپیڑے تھے نہ طوفان کے تموّج۔

لیکن سخت ترین مشکلات میں اہل السنۃ والجماعۃ گھر گئے جو عین قعر میں شناوری کرتے ہوئے بندہ کے جبر و اختیار میں سے کوئی پہلو بھی ہاتھ سے دینا نہیں چاہتے اور ساتھ ہی خدائے عزاسمہٗ کو مختار مطلق اور جبر سے کلیۃً بری بھی مانتے ہیں۔ ساتھ ہی وہ بندہ اور خدا میں قدرت و اختیار کی تقسیم و حد بندی کے بھی قائل نہیں کہ ایک خاص حد تک تو قدرت و اختیار بندہ میں ہو اور باقی خدا میں۔ بلکہ خدا

کو کلیۃً مختار مطلق بھی جانتے ہیں اور پھر بھی اس مجبور بندہ کے مختار ہونے سے منکر نہیں۔ گویا بندہ کو بیک وقت مختار بھی کہتے ہیں اور مجبور بھی۔ مگر اس میانی انداز سے کہ نہ اسے مختار مطلق جانتے ہیں نہ مجبور محض یعنی اسے مختار مان کر بغیر تقدیر سے وابستہ بھی کہتے ہیں اور مجبور کہہ کر اسے اینٹ پتھر کی طرح مضطر بھی تسلیم نہیں کرتے۔ پھر بندہ کو اگر مجبور کہتے ہیں تو ساتھ ہی اس کے خدا کو ہر قسم کے ظلم و تعدی اور سفہ و عبث سے بری اور منزہ بھی جانتے ہیں اور اگر بندہ کو مختار کہتے ہیں تو خدا کے اختیار مطلق میں ذرّہ برابر کمی تسلیم نہیں کرتے۔

غرض اس مسئلہ کے ہر متضاد اور متصادم پہلو کو ایک دوسرے کے ساتھ جوڑنے کی فکر میں ہیں حتی کہ وہ اس مسئلہ سے متعلق عقیدہ کے مرحلہ پر بھی اسی تضاد و سامانی سے خالی نہیں رہے۔ وہ ایک طرف تو اس مسئلہ تقدیر پر اسی مذکورہ نوعیت سے ایمان لانا ضروری اور اُسے راس الایمان سمجھتے ہیں اور دوسری طرف اس میں خوض کرنا اور گہرا جانا بھی ممنوع قرار دیتے ہیں۔ غرض عقیدہ و فکر دونوں کے لحاظ سے ایک ایسا پرپیچ راستہ اختیار کر رہے ہیں جس میں مختلف جہتوں سے متصادم اجزاء جمع ہیں اور اس انداز سے کہ گویا یہ طبقہ اجتماع نقیضین کا بھی قائل ہے اور ارتفاع نقیضین کا بھی۔ ظاہر ہے کہ یہ بین بین صورت کو یا دونوں پہلوؤں کو ہاتھ دھرنا ہی درحقیقت ساری پیچیدگیوں کا خیر مقدم کرنا اور ہر قسم کے تعارض و تناقض کا مواد فراہم کر لینا ہے۔

لیکن یہ سب کچھ انہوں نے اس لئے گوارا کیا کہ وہ مسئلہ کو سطحی اور سرسری طور پر دُنیا کے سامنے لانا نہیں چاہتے بلکہ اس کی اصل حقیقت اور گہری بُنیادوں کو کھولنا چاہتے ہیں وہ حادث اور قدیم کی ذوات کا الگ الگ حکم بتلانا نہیں چاہتے بلکہ ان کا اصل ربط دنیا کے آگے رکھ کر درمیانی حکم واضح کرنا چاہتے ہیں کیونکہ جب بھی حادث کو قدیم کے ساتھ جوڑا جائے گا تو ضدّین میں کسی ایک جانب پر قناعت کر لینے یا دونوں کو ایک دوسرے سے قطع کر کے درمیان میں حدِ فاصل قائم کر دینے سے درمیانی حکم بھی واضح نہیں ہو سکتا۔ ظاہر ہے کہ اگر بندہ کو خدا سے الگ کر کے دیکھا جائیگا تو بلا شُبہ الُوہیت کی جانب کمال محض نکلے گا اور عبدیت کی جانب نقص محض اور اس میں نہ کوئی پیچیدگی ہے نہ اشکال کہ دو متضاد جانبوں کو الگ الگ رکھ کر ہر ایک کا واقعی حصّہ اس کے لئے تسلیم کر لینا ہے لیکن یہ اکہرا حکم مسئلہ تقدیر کا موضوع نہیں۔ ہاں جب حادث و قدیم۔ واجب و ممکن اور عبد و معبُود میں اس کمال و نقصان کے ربط باہمی کا رشتہ تلاش کیا جائے گا جس سے ان کا درمیانی حکم معلوم ہو تو کیسے ممکن ہے کہ کوئی درمیانی اور باہمی نسبت نہ پیدا ہو اور ظاہر ہے کہ یہ باریک نسبت اور اس نسبت کے معتدل حکم پر بحث کرنا ہی ، ساری پیچیدگیوں اور فکری مشکلات کی جڑ ہے مگر یہی حسن اتفاق سے مسئلہ تقدیر کا موضوع بھی ہے سو اہل سنت والجماعت نے تو بحث کا حقیقی نقطہ ہاتھ سے نہ چھوڑا۔ لیکن جبریہ ، قدریہ وغیرہ کہ اصل

مرکزِ بحث سے دُور جا پڑے ، اور درحقیقت انہوں نے اصل مسئلہ کے موضوع کو چھُوا ہی نہیں۔ اس لئے نہ وہ مسئلہ کی تنقیح کر سکے اور نہ ہی اصل مسئلہ کا حکم دو انکشاف کر سکے ہیں۔

مزید غور کیا جائے تو جبریہ نے اس افراط و تفریط اور نقطۂ اعتدال کو چھوڑ دینے کی بدولت نہ صرف یہی کہ نفس مسئلہ کے اثبات و تحقیق ہی سے محروم رہ گئے بلکہ ان کے اصُول پر اسلام کے تمام بُنیادی اصول اور عقائد مثل وجود صانع توحید باری تخلیق عالم ، تدبیر کائنات ۔ ربوبیت خلائق حتیٰ کہ نفس وجود خلائق سب ہی کا کارخانہ درہم برہم ہو جاتا ہے یعنی ان تمام خلائق کی نفی ہو کر وجود کا سلسلہ ہی باقی نہیں رہتا بلکہ عدم ہی عدم کی ظلمت ساری کائنات پر چھائی ہُوئی رہ جاتی ہے۔ گویا ان فرقوں کے اصُول پر عالم بننے ہی نہیں پاتا کہ اس میں تدبیر و تصرف اور وحدانیت حق کا تصور بھی قائم ہو۔

کیونکہ مثلاً جبریہ نے جب بندے سے اختیار و قدرت اور ارادہ و مشیت کی نفی کر کے اسے اینٹ پتھر اور غیر ذی ارادہ مخلوق کی مانند تسلیم کر لیا اور اختیار و قدرت کلیتہً اس میں خدا کا مانا گویا صفات خالق کو سامنے رکھ کر صفات بندے سے انکار کر دیا تو قدرتی طور پر بندے سے سرزد شدہ افعال خود بندہ کے نہیں کہلائے جا سکیں گے بلکہ انہیں افعال حق کہنے کے سوا چارۂ کار نہ ہو گا ، خواہ وہ کسی قسم کا بھی فعل ہو اور اس کے کسی بھی عضو سے سرزد ہو۔

چنانچہ سورج کی رفتار، چاند کی گردش، ہواؤں کی حرکت، پتھروں کی جنبش نیز تمام ان اشیاء کے افعال جو ذی ارادہ نہیں ہیں افعال حق ہی کہے جاتے اور نہیں قدرتی افعال کہہ کر قدرت الٰہیہ ہی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ اسی طرح جبکہ انسان بھی ان ہی اشیاء کی مانند بے اختیار اور مجبور محض ٹھہرا تو اس کے تمام حرکات و سکنات اور لاکھوں افعال بھی خود اس کے نہیں ہوں گے بلکہ حق تعالیٰ کے۔ گویا جو کچھ وہ کرے گا درحقیقت وہ نہیں کرے گا بلکہ خدا کرے گا وہ جب دیکھے گا تو وہ نہیں بلکہ خدا دیکھے گا۔ وہ جب سنے گا تو وہ نہیں بلکہ خدا سنے گا وہ علیم نہیں بلکہ خدا علیم ہوگا۔ وہ حکیم نہیں بلکہ خدا حکیم ہوگا اور چونکہ یہ سب آثار وجود ہیں تو خلاصہ یہ ہے کہ بندہ اگر موجود ہے تو درحقیقت وہ موجود نہیں بلکہ خدا موجود ہے پس یہ ساری بحث درحقیقت وحدۃ الوجود اور کثرت موجودات کی نفی پر آکر منتج ہوگی جس کو بعض جہلاء صوفیاء کی اصطلاح میں ہمہ اوست کہتے ہیں۔ اس کا حاصل کثرت موجودات اور اعیان ثابتہ کا بر ملا انکار اور ساری کثرتوں کو ایک فرضی اور وہمی کارخانہ باور کر لینا نکل آتا ہے اور ثابت ہو جاتا ہے کہ گویا اس کائنات میں ہر چیز موجود ہو کر بھی کالعدم اور معدوم ہی ہے جبکہ اس میں آثار وجود کا کوئی پتہ نشان نہ ہو یعنی موجود صرف ذات واحد ہے اور کوئی نہیں، اس کا نتیجہ اصطلاحی الفاظ میں یہ ہے کہ دائرہ وجود میں وجود کی صرف ایک ہی نوع رہ جائے جسے واجب الوجود کہتے ہیں اور ممکن الوجود کا کوئی پتہ نشان ہی نہ ہے

بلکہ وہ ہمیشہ کے لئے معدوم محض ہو کر رہ جائے۔ اور اگر وہ موجود بھی ہو تو فرضی اور وہمی کہلائے جس کے واقعی وجود اور آثار وجود کی کوئی صورت بھی نہ ہو اس لئے با تفریق طور پر وجود کی نسبت سے صرف دو ہی نوعیں رہ جاتی ہیں۔ ایک واجب الوجود اور ایک ممتنع الوجود (خواہ اس کا امتناع عقلی ہو یا عادی اور وقوعی) گویا ممکن کی نوع ہی درمیان سے نکل جاتی ہے۔

اب ظاہر ہے کہ ایجاد خداوندی یا فیضان وجود جسے تخلیق کہتے ہیں ممتنع اور محال پر تو ہو ہی نہیں سکتی کہ اس میں قبول وجود کی صلاحیت ہی نہیں، ممکن ہی پر ہو سکتی تھی وہ معنی ممتنع ہو گیا جس پر آثار وجود اور آثار زندگی ظاہر ہی نہیں ہو سکتے، تو اب ایجاد واقع کس پر ہو؟ اور تخلیق کس چیز کی عمل میں آئے؟ تیز ایجاد کے بعد ابقاء خداوندی یعنی تدبیر و تصرف اور ربوبیت وغیرہ تمام وہ صفات حق جن کا تعلق مخلوق سے تھا، آخر کس پر واقع ہوں اور کہاں اپنی تجلیات دکھلائیں جبکہ ذات کے سوا کسی غیر کا پتہ ہی نہیں کہ وہ ان صفات و افعال کا محل و مورد اور مظہر بن سکے پس ایجاد و ابقاء کی تمام صفات معاذ اللہ معطل اور بے کار ثابت ہوتی ہیں اور تعطل اگر عدم نہیں تو کالعدم ضرور ہے یا بالفاظ دیگر افعال باری کا عدم ہے جو انتہائی نقص ہے اور جبکہ یہ تمام فعلی کمالات، صفات وجود کے آثار تھے جو ذات حق سے منفی ہو گئے تو بالاشبہ وجود خداوندی ان کی نفی ہے ناقص

ٹھہرا اور خدا کی بے عیب ذات کتنے ہی کمالات مثل ظہورِ صفات اور افعال سے کوری رہ گئی جن پر معبودیت کا کارخانہ قائم تھا، اور ظاہر ہے کہ نقص صفات اور افعال کے ساتھ خدائی جمع نہیں ہو سکتی تو یقیناً ایسی ناقص ذات کو خدا نہیں کہہ سکتے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ نہ مخلوق رہی نہ خالق۔

غور کیجئے کہ جبریہ کو صفات عبد (ارادہ و اختیار وغیرہ) کے انکار نے کہاں لاکر چھوڑا، اگر انہوں نے بندہ کے اختیار و قدرت کا انکار کیا تھا تو انجام کار خدا کی صفات، افعال ایجاد و ترزیق اور قیومیت و تدبیر وغیرہ سے بھی ہاتھ دھونا پڑا اور اس صورت حال سے وہ بادل نخواستہ ہی سہی، مگر اپنی مرضی کے خلاف صفاتِ حق کو بے کار اور کالعدم کہنے کے مدعی بن گئے۔ پس یہ کس قدر حیرتناک نتیجہ ہے کہ جبریہ چلے تو تھے مسئلہ تقدیر کی راہ سے خالق و مخلوق کا باہمی رشتہ بتا کر خالق کی تنزیہہ کے لئے اور آ اترے خالق و مخلوق کے گویا صریح انکار پر۔ مخلوق تو یوں نہ رہی کہ صفت خلق اور فیضان وجود ہی نادارد ہو گیا اور خالق یوں نہ رہا کہ اس کا وجود ظہور ناقص ٹھہر گیا اور ناقص خدا ہو نہیں سکتا۔ تو نتیجہ یہ نکلا کہ مخلوق بھی نادارد اور خالق بھی نادارد۔ نعوذ باللہ من ہٰذہ الخرافات۔

اور ظاہر ہے کہ جب مابینی نسبت کے اطراف ہی کا وجود نہ رہا نہ ممکن رہا جو وجود اور صفات وجود قبول کرے اور نہ واجب رہا جو اپنے افعال سے وجود اور کمالات وجود بخشے تو درمیانی نسبت کا وجود کیسے رہ سکتا تھا کہ وہ تو ان

دو اطراف کے تابع تھا۔ اور جب خالق و مخلوق میں نسبت ہی قائم نہ ہوئی، تو کیفیت نسبتیہ اور حکم نسبت کا تو ذکر ہی کیا ہو سکتا ہے؟ پس اثبات مسئلہ کا یہ کس قدر عجیب و غریب اور انوکھا انداز ہے کہ نہ مسئلہ باقی رہے نہ مسئلہ کا موضوع نہ طرفین رہیں نہ نسبت طرفین۔ نہ حکم رہے نہ کیفیت حکم۔ اور پھر بھی جبریہ اس پر مطمئن ہو کر بیٹھ رہیں کہ مسئلہ ثابت ہو گیا اور ہم اثبات تقدیر سے تنزیہہ خالق کا حق ادا کر چکے ہیں۔ بہرحال جبریہ کے اصول پر مسئلہ تقدیر کا حاصل (جس میں انہوں نے صفات خالق پر نظر کر کے بندہ کی تمام مثبت صفات سے جو اس میں وجود آ جانے سے پیدا ہوتیں قطع نظر کر لی اور اس طرح مآل کار وہ صانع کی صفات و افعال سے بھی انکاری ہو گئے) کارخانہ خلق و امر دونوں کا تعطل نکلتا ہے جس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ گویا یہ سارا کا سارا عالم ابھی تک بدستور اپنے عدم سابق ہی میں پڑا ہوا ہے جس میں ظہور و وجود کی کوئی بود و نمود ہے ہی نہیں پس نتیجہ یہ پہنچکر جبریہ اور سوفسطائیہ ایک ہی مرحلہ پر آ گئے اور ثمرہ یہ نکلا کہ یہ فرقے چلے تو تھے مسئلہ تقدیر کو ثابت کرنے (اور خالق و مخلوق کی درمیانی نسبت کھولنے) اور آ گئے مسئلہ کے صریح انکار بلکہ دائرۂ وجود میں خالق و مخلوق دونوں کی نفی پہ اور اس لئے وہ خالق و مخلوق کی درمیانی نسبت کھولنے کا سوال بدستور باقی رہا۔

اِدھر قدریہ نے اس کا ٹھیک ٹھیک ردعمل کرتے ہوئے اس سلسلہ میں محض صفاتِ عبد کو سامنے رکھا اور صفاتِ معبود سے صرف نظر کر لیا۔ یعنی بندہ کے

اختیار و قدرت، ارادہ و مشیت اور فعل و عمل کو اس درجہ میں مستقل اور آزاد بتلایا کہ اس میں خدا کے ارادہ و قدرت اور اختیار و فعل کو دخل ہی نہیں۔ حتیٰ کہ بعض غالی قدریہ کے نزدیک خدا کو بندہ کے افعال کا علم بھی ان کے ہونے سے پیشتر نہیں ہوتا، گویا بندہ کے استعمال اختیار کی حد تک نہ خدا میں ارادہ ہے نہ قدرت، نہ اختیار ہے نہ مشیت حتیٰ کہ نہ سابق علم ہے نہ خبر۔ پس جبریہ نے تو مسئلہ تقدیر سے متعلقہ صفات خالق ارادہ، علم، قدرت، اختیار وغیرہ کو خدا سے وابستہ کر کے بندے کو ان سے کورا مان لیا تھا، اور قدریہ نے ان صفات کو بندہ سے مستقلاً وابستہ کر کے خدا کو اُن سے خالی مان لیا، غور کرو تو اس کا نتیجہ بھی وہی عدم محض اور تعطل خالص یا انکار مخلوق و خالق نکلتا ہے جو جبریہ کا انجام ہوا تھا۔

کیونکہ سب جانتے ہیں کہ بندہ منٹ بھر میں سینکڑوں اچھے بُرے افعال اور حرکات و سکنات مختلف اندازوں سے کر گزرتا ہے جس کے عمر بھر کے افعال و حرکات کی گنتی ناممکن ہے۔ پھر انسانوں کے یہ افعال کچھ لازمی ہیں جو اس کی ذات اور ذاتی احوال پر مختتم ہو جاتے ہیں اور کچھ متعدی ہیں جن میں وُہ دوسری اشیاء کائنات کو مفعول بناتا ہے، ظاہر ہے کہ ان اشیاء عالم میں جو اس کے افعال کا مفعول بنتی ہیں یعنی اس کے زیر تسخیر و تصرف آتی ہیں زمین سے لے کر آسمان تک ساری ہی مخلوقات داخل ہے۔ جمادات ہوں یا نباتات، حیوانات ہوں یا انسانات۔ عنصریات ہوں یا فلکیات، مادیات ہوں

یا رُوحانیات جسمانیات ہوں یا مجردات۔ غرض زمین کے ذروں سے لے کر آسمان کے ستاروں تک ساری کائنات پر انسان کے تسخیر و تصرف کا جال پھیلا ہُوا ہے جس سے عالم کا کوئی گوشہ چھُوٹا ہوا نہیں۔ ظاہر ہے کہ سارے انسانوں کے یہ سارے افعال جو سارے ہی عالموں میں پھیلے ہوئے ہیں اور بقول قدریہ انسانوں کی ایسی مخلوقات ہیں جن کی ایجاد و تخلیق میں خدا کا دخل تو کیا ہوتا ان پر اُس کا نہ زور چل سکتا ہے اور نہ ہی اسے ان کی پیدائش سے پہلے ان کا علم ہی ہوتا ہے یعنی انسان کو تو کم از کم اُن کی تخلیق کا ارادہ کرتے وقت علم ہو جاتا ہے کہ اسے کیا پیدا کرنا ہے مگر خدا کو یہ بھی نہیں ہوتا جب تک کہ پیدا نہ ہو چکیں

اس صورت میں اوّل تو شاید انسانی مخلوقات کا عدد خدا کی مخلوقات سے بھی زیادہ ہو جائے کیونکہ اعیان کی نسبت بلاشُبہ اُن کے افعال کروڑوں گنا زیادہ ہیں اور ان میں بھی انسان کہ جس کے افعال کا تعلق تمام اعیان کائنات سے ہے پس خُدا تو محض۔ خالق اعیان ہے جو عدد میں کم ہیں اور انسان خالق افعال ہے جن کا عدد اعیان سے کہیں زیادہ ہے، اس لئے کوئی وجہ نہیں کہ انسانی مخلوقات خُدائی مخلوقات سے زیادہ نہ رہے اور پھر مخلوقات بھی ایسی کہ خدائی سرحد سے بالکل خارج جس پر اُس کا کوئی بس نہ ہو۔ بلکہ علم قدیم بھی نہ ہو تو یقیناً ان مخلوقات انسانی کے بارے میں وہ جبر جو بندے کی طرف آتا خُدا کی طرف لوٹ گیا کہ خُدا تو اس کے بارے میں بے بس ہو، اور بندہ قادر مستقل اور مختار کُل

تو بندہ تو خدائی سرحد میں جا کودا اور خدا بندگی کی بے بسی میں آ گیا۔ یعنی بندے کا زور تو خدا کی خدائی پر چل گیا اور خدا کا زور خود اپنی خدائی پر بھی نہ رہا اور اس حد پر اس کا ارادہ، قدرت، مشیت، اختیار وغیرہ سب بے کار اور معطل ہو گئے۔ یہی وہ تنزیہہ تقدیس الٰہی ہے جسے لے کر قدریہ اٹھے اور مسئلہ تقدیر کے ذریعہ اسے حل کرنے کھڑے ہوئے تھے۔

انصاف کیا جائے کہ اگر یہ سارے انسان خدائی کا دعویٰ کرنے لگیں تو قدریہ کا کیا منہ ہے وہ اسے شرک کہہ کر رد کر سکیں۔ کوئی زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکے گا کہ انسانوں کی خدائی ناقص ہے کہ ان کا زور و اختیار صرف اپنے افعال کی حد تک چل سکتا ہے آگے نہیں۔ تو عرض کروں گا کہ خدا کی خدائی ہی کب کامل رہی کہ بندے کی خدائی کو مورد طعن بنایا جائے۔ خدا بھی تو اپنے ہی افعال کی حد تک خالق ہے نہ کہ بندہ کے افعال کی حد تک۔ پس اگر بندہ اس کے افعال کی حد تک مجبور ہے تو وہ بندے کے افعال کی حد تک مجبور ہے۔ قادر مطلق نہ وہ رہا نہ یہ۔ رہا کاموں کی بڑائی چھوٹائی کی بات تو الگ رہی۔ نوعیت دونوں کی خدائی کی ایک ہی رہی۔ پھر کیا وجہ ہے کہ ایک کو خدا کہا جائے اور ایک کو بندہ؟ بہرحال قدریہ کے اصول پر خدا کی خدائی کی بھی کچھ حدود نکلیں اور بندہ کی خدائی کی بھی کچھ حدود ثابت ہوئیں اور دونوں اپنے اپنے وارڈ میں خالق اور خدا نکلے۔ یہی وہ تقسیم ہے جو قدریہ نے بہت دماغ سوزی کیسا تھ اس لئے کی کہ بندہ کے اچھے برے افعال کی ذمہ داری خدا پر عائد نہ ہو اور کوئی بری نسبت

اس کی طرف نہ لوٹ سکے خواہ خدائی باقی نہ رہے نیز تکلیف شرعی اور مجازات کا کارخانہ درہم برہم نہ ہو۔ مگر انہیں کیا خبر تھی کہ وہ اس نظریہ کے ماتحت سرے سے خدائی ہی کا کارخانہ درہم برہم کر جائیں گے جس کی خاطر ان مسائل میں معرکہ آرائی تھی۔

بلکہ اگر غور کرو تو قدریہ کے اصول پر بندہ میدان ترقی میں خدا سے بھی گوئے سبقت لے گیا۔ اور خدا کو معاذ اللہ پسپا ہونا پڑا۔ کیونکہ بندہ تو بزعم قدریہ مخلوقیت کی حدود میں رہ کر خدائی کا کام کر گیا اور خدا اپنی خدائی کے مقام پر رہ کر بھی خود اپنے ہی بندہ کے کاموں میں کوئی زور نہ دکھلا سکا۔ گویا محدود تو لامحدودیت کی طرف چل نکلا، اور لامحدود محدود بن کر رہ گیا۔ معاذ اللہ ولاحول ولا قوۃ الا باللہ۔ حالانکہ ایک بلید سے بلید انسان بھی جانتا ہے کہ خدا ہے ہی وہ جو اپنے وجود اور وجودی کمالات میں لامحدود ہو، لامحدود الذات ہو۔ لامحدود الصفات ہو اور لامحدود الافعال ہو۔ اگر کسی سمت سے اس میں ذرا سی بھی تحدید آ جائے گویا اس حد بندی کے اندر تو وہ ہو اور اس سے باہر وہ خود بھی نہ ہو، یا اس کی صفات نہ ہوں یا اس کے افعال نہ ہوں۔ غرض اس کی ذات و صفات اور افعال پر عدم کی حد لگ جائے کہ وہ اس حد سے باہر معدوم ہو، تو یہی وہ مخلوقیت کی علامت ہے کہ جس کے بعد اسے خدا نہیں کہہ سکتے۔

پس اگر قدریہ کی ان مفوات کا یا تو یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ خدا ایک بھی نہ رہے صرف مخلوق ہی مخلوق رہ جائے، اور یا یہ کہ مخلوق ایک بھی نہ رہے سب خدا ہی خدا رہ جائیں۔ مگر دونوں صورتوں کا انجام یہ ہے کہ نہ مخلوق رہے نہ خالق کیونکہ پہلی صورت میں خدا اور خلق سب ہی محدود ٹھہر گئے اور ہر ایک کے صفات وا فعال اور ان کے واسطہ سے ذات کو عدم کی حد بندیوں نے گھیر لیا، اور ظاہر ہے کہ محدود خدا ہو نہیں سکتا۔ کیونکہ حد بندی کے معنی ہی یہ ہیں کہ اس حد پر اس کی ذات وصفات اور افعال کا وجود ختم ہے اور آگے اس کا عدم ہے اور جو عدموں میں گھرا ہوا ہو، اور محدود و متقید ہو، وہ حادث اور مخلوق ہوگا نہ کہ محدث اور قدیم۔ پس جسے خدا کہا تھا وہ تو بوجہ محدودیت مخلوق کے درجہ میں آگیا، اور جسے پہلے ہی سے بندہ اور محدود مانا ہوا تھا اُس کی مخلوقیت پہلے سے مسلّم تھی تو حاصل وہی نکلا کہ خدا کوئی بھی نہ رہا، صرف مخلوق ہی مخلوق رہ گئی اور ظاہر ہے کہ جو مخلوق اپنے افعال میں خدا سے آزاد ہو وہ بلا خالق کے ماننی پڑے گی۔ اور ظاہر ہے کہ مخلوق بلا خالق کے ممکن نہیں تو حاصل یہ نکلا کہ یہ مخلوق بھی جسے ہم نے بلا خالق کے مان لیا تھا کالعدم ہوگئی۔ اور اس سے بھی انکار لازم آگیا اور نہ اجتماع نقیضین لازم آجائے گا۔ کیونکہ ایک مخلوق بوجہ مخلوق ہونے کے تو اپنے وجود میں مستقل اور خالق سے مستغنی بھی ہو۔ اور اس طرح ایک ہی شے بیک دم مستقل بھی اور غیر مستقل محتاج بھی ہو۔ ظاہر ہے کہ یہ بداہتہً محال

ہے۔ اس لئے یہ بھی یقیناً محال ہے کہ مخلوق کو بلا خالق کے موجود تسلیم کیا جائے اس لئے یہ ساری مخلوقات اور یہ بندے جو ایک محدود اور عاجز خدا کی مخلوق تسلیم کی گئی تھی حقیقت میں بے خالق کی مخلوق نکلی جو یقیناً غیر موجود ثابت ہوتی ہے، کیونکہ جب خدا نہیں (کہ محدود خدا نہیں ہو سکتا) تو اس کی مخلوق بھی نہیں (کہ مخلوق از خود ہو نہیں سکتی) اور خلاصہ یہ نکلا کہ نہ خالق ہے نہ مخلوق، نہ موجد ہے نہ موجود، نہ حادث ہے نہ قدیم۔ بلکہ ساری کائنات پر عدم ہی عدم چھایا ہوا ہے۔ غرض قدریہ کی نظری روش کا نتیجہ تو یہ تھا کہ خدا ایک بھی نہ رہے مخلوق ہی مخلوق رہ جائے جس کا انجام آپ نے دیکھ لیا اور یا پھر قدریہ کے ان فلسفیانہ مباحث کا دوسرا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ مخلوق ایک بھی نہ رہے سارے خدا ہی خدا رہ جائیں، اور وہ بھی ان گنت ہوں، کیونکہ جب اُن کے اصول پہ بندہ بھی خدا ہی کی نوعیت کا نکلا جو افعال کو بلا اعانت خداوندی از خود تخلیق کر سکتا ہے تو ایک نوع کے افراد پر ایک ہی نام بولا جا سکتا ہے۔

پس اگر وہ خدا ہے جیسے پہلے سے خدا مانا ہوا تھا بوجہ اس کی خالقیت کے تو یہ بندہ بھی خدا ہو گیا بوجہ خالقیت افعال کے۔ اس صورت میں مخلوق کی نفی ہو کر ان گنت خدا اور بے شمار خالق ثابت ہو جائیں گے اور نتیجہ یہ نکلے گا کہ ہستی اعیان کے دائرہ میں سب کے سب خدا ہی خدا ہوں مخلوق ندارد ہو۔ اور اگر کوئی غیر انسان مخلوق ہو بھی جیسے بہائم حیوانات و نباتات

وغیرہ تو وہ نہ ہونے کی برابر اس لئے ہوں کہ ان سب کا مقصد خود انسان تھا یہ خود مقصود اصلی نہ تھے اور نہ ہی ان سے کمالات خداوندی کا جامع ظہور ہو سکتا تھا۔ دُوسرے یہ اس محدود خُدا کی مخلوق ہوگی جو انسانی مخلوقات کے بارے میں عاجز اور بے بس تھا، تو یہ اس کے افعال ہوں گے نہ کہ حقیقی اعیان جیسے انسان کے افعال اس کے مخلوق تھے کہ انہیں اعیان نہیں کہہ سکتے تھے۔ اس لئے اعیان کے درجہ میں دو ہی نوعیت کے خدا ثابت ہوتے ہیں۔ ایک خُدا، اور ایک اس کے یہ اصطلاحی بندے بہر حال جبکہ انسان خالقیت کے دائرے میں آکر خُدا ہوگیا تو نتیجہ یہ کہ عالم کا معتدبہ حصّہ سب کا سب خدا ثابت ہوا اور جہان میں گویا خالق ہی خالق رہ گئے۔ کسی قابل ذکر مخلوق کا نشان نہ رہا جس سے خدا کی خدائی کے کمالات نمایاں ہوں۔

مگر جبکہ یہ واضح ہو چکا ہے کہ سارے خالق محدود ہیں اور ایک دُوسرے کے افعال کے دائرے میں قدم نہیں رکھ سکتے اور محدود خُدا ہو نہیں سکتا اس لئے یہ سب کے سب حقیقتاً خُدا نہ ہوئے۔ بعض اسے در ا نتائج کے طور پر ان کا خدا ہونا لازم آگیا تھا جس میں واقعیت نہ تھی۔ پس مخلوق کی نفی تو اس لئے ہوتی تھی کہ یہ مخلوق خالق ثابت ہوگئی تھی۔ اور خالق کی نفی اس لئے ہو جاتی ہے کہ محدود و مقید خُدا ہوتا نہیں، تو حاصل پھر وہی نکل آیا کہ نہ مخلوق رہی نہ خالق اور یہ سارا کا سارا عالم صرف عدم ہی کے پردوں میں چُھپا ہوا رہ گیا جس کی موجودگی

کی نوبت ہی نہیں آتی۔ پس نتیجۃً قدریہ بھی وہیں آکر ٹھہرے جہاں جبریہ اور سوفسطائیہ آکر رُکے تھے۔ فرق یہ ہے کہ جبریہ صفات مخلوق کا انکار کر کے نفی خالق تک پہنچے تھے جس سے مخلوق کی نفی خود بخود لازم آگئی۔ اور قدریہ صفات خالق کا انکار کر کے نفی مخلوق تک پہنچے جس سے خالق کی نفی خود بخود لازم آگئی اور نتیجہ میں تمام اہل بدع ایک ہی انجام پر آکر تھمے۔ پس یہ تمام فرقے چلے تو تھے خالق و مخلوق کا رشتہ بتلانے اور حادث و قدیم کا ربط کھولنے اور پہنچ گئے ان دونوں کے صریح انکار پر اس لئے وہ درمیانی نسبت اور حکم نسبت کا سوال بدستُور تشنۂ جواب رہ گیا جو مسئلہ تقدیر کا حقیقی موضوع تھا۔ اور ان فرقوں میں سے کوئی بھی اسے حل نہ کر سکا۔

رہا سوفسطائیہ کا مذہب، سو وہ اس قابل بھی نہیں ہے کہ اُسے رَدّ بھی کیا جائے کیونکہ وُہ انکاروں کا مجموعہ ہے۔ ہر شے کی ذات کا انکار، اس کے وجود کا انکار، صفات کا انکار۔ ہر شے کے افعال و خاصیات کا انکار وغیرہ وغیرہ جس کی بناء کسی مثبت حقیقت پر نہیں اور مذہب بہر حال وجودی چیز ہے جس کی بُنیاد کسی وجودی حاصل پر ہوتی ہے نہ کہ کسی عدم محض اور نفی پر۔ اس لئے ان کا مذہب ایک عقل ہی سے نہیں واقعات سے بھی مردُود ہے وُہ کسی مخلوق کا اختیار تو کیا مانتے سرے سے مخلوق کو موجُود ہی نہیں مانتے لیکن جبکہ اختیار کی نفی جو آثار وجُود میں سے ہے خلاف مشاہدہ ہے تو عین وجود کی نفی مشاہدہ یا واقعات کے

مطابق کس طرح ہو جائے گی ؟ جب یہ جیسی نظری اور دقیق چیز جب کلیتہً معدوم ثابت نہیں ہو سکتی تو خود مخلوق جیسی ثقیل اور حسی چیز کو معدوم محض آخر کس طرح باور کر لیا جائے گا ؟

غور کیا جائے تو یہ فرقہ خدا کے وجود کا منکر نہیں بلکہ درحقیقت خدا کی شان تخلیق اور فعل خلق یا خالقیت کا منکر ہے ۔ اس کا یہ کہنا کہ عالم میں کوئی چیز بھی موجود نہیں یہ سب توہمات اور فرضیات ہیں درحقیقت یہ کہنا ہے کہ خدا نے عالم پیدا ہی نہیں کیا ۔ کیونکہ پیدا کرنے کے معنی وجود دینے کے ہیں اور ان کے نزدیک وجود کسی چیز کا ہے ہی نہیں تو اس کے معنی اس کے سوا اور کیا ہیں کہ خلق خداوندی واقع ہی نہیں ہوا یعنی اللہ خالق عباد ہی نہیں ۔ پس یہ قدریہ سے بھی چار قدم آگے نکلے کہ وہ تو اللہ کو صرف خالق افعال عباد ہی نہیں مانتے تھے یہ اللہ کو خالق عباد بھی تسلیم نہیں کرتے ۔

بلکہ اگر اور گہرائی کی طرف بڑھ جائے تو اندازہ ہوگا کہ یہ پلید فرقہ سرے سے خدا کے وجود ہی کا منکر ہے ۔ کیونکہ خدا کے وجود پر استدلال مخلوقات ہی سے ہو سکتا ہے ۔ مصنوع کو دیکھ کر ہی صانع کی طرف طبائع کا التفات ہوتا ہے اس لئے جگہ جگہ قرآن نے مخلوقات کی خلقت اور ان کے آثار و احوال میں تدبّر و تفکر بتلایا ہے تاکہ ان کے خالق کے وجود پر استدلال کیا جا سکے ۔ جب مخلوق ہی سرے سے ندارد ہے کائنات میں کوئی موجود ہی نہیں تو موجد تک آخر کس زینہ سے عروج کیا

جائے اور کیسے معلوم ہو کہ کوئی صانع ہے ؟ جب کسی استدلالی شکل کے مقدمات ہی ندارد ہوں تو آخر اس کا نتیجہ کیسے ثابت ہو جائے گا ؟ اور جب مصنوعی نہیں صفت صناعی نہیں تو خود صانع کے وجود کی آخر کیا دلیل ہے ؟ اور کون اُسے پہچانے کہ وہ ہے جبکہ تکوین کے دائرے میں کوئی ہے ہی نہیں ؟

نیز جس دلیل سے یہ سوفسطائیوں کی دُنیا مخلوق کو وہمی اور فرضی کہہ دی کہہ سکتی ہے اسی دلیل سے اگر کوئی دوسرا خالق کے وجود کو بھی وہمی اور فرضی کہہ دے کہ یہ محض خیالات اور فرضیات کی نقشبندی ہے کہ خدا موجود ہے تو انہیں تردید کا کیا حق ہے اور کیا استدلالی قوت ہے کہ وہ اسے رد کر سکیں پس یہ فرقہ کائنات ہی کا منکر نہیں درحقیقت صفت تکوین و تخلیق کا منکر ہے اور نہ صرف صفت تکوین و تخلیق ہی کا منکر ہے بلکہ اصلاً ذات خالق کا بھی منکر نکلتا ہے خلاصہ یہ ہے کہ سوفسطائیہ نے تو مخلوق کا اور اس کے ضمن میں خالق کا انکار کر کے بزعم خود مسئلہ تقدیر کو ثابت کیا ۔

جبریہ نے صفات مخلوق کا انکار کر کے مسئلہ جبر و اختیار کا اثبات کیا اور قدریہ نے مخلوق و خالق کا رشتہ باہمی توڑ کر مسئلہ قدر کا اثبات کیا ، اور اس طرح ان سارے فرقوں نے مضحکہ انگیز طریق پر بظاہر پروردگار کی تنزیہہ و تقدیس کا حق ادا کر دیا ۔

مگر ان سب کا قدر مشترک اسکے سوا اور کچھ نہیں کہ انہوں نے خالق و

مخلوق کی اس درمیانی نسبت اور نقطۂ اعتدال کو چھوڑ کر واجب و ممکن کو الگ
الگ دیکھا اور دونوں پر علیحدہ علیحدہ دو حکم لگا دیئے۔ ایک طرف اثبات اور ایک
طرف نفی کا جس میں کوئی اشکال نہ تھا۔ یہ بحث جداگانہ ہے کہ وہ حکم صحیح ہیں یا غلط
اور ان کا منطقی انجام کیا ہے لیکن درمیانی پیچیدگی کچھ نہیں

مگر اہل السنت والجماعت نے (جو حقیقتاً اس شریعتِ حقّہ کے اصلی
مفسر اور شارح ہیں جو خالق و مخلوق اور حادث و قدیم کا درمیانی رشتہ بتلانے
اور اسے جوڑنے اور مضبوط کرنے کے لئے آئی ہے) اس اکہری اور ادھوری
راہ میں قدم نہیں رکھا۔ اگر وہ بھی اہل بدع کی طرح واجب و ممکن کو غیر مربوط
چھوڑ کر بعض ان کے الگ الگ احکام بتلا دینے پر قناعت کر لیتے اور اس
درمیانی نسبت کو نہ کھولتے تو وہ اپنے منصب سے نازل ہو جاتے اور شریعت
حقہ کی تفسیر و تشریح اور توضیح و تلویح کا کوئی حق ادا نہ کر سکتے۔ اس لئے کسی
پیچیدگی کی پرواہ کئے بغیر مردانہ وار انہوں نے اس نازک مرحلہ کی طرف قدم بڑھایا
اور اس درمیانی اور معتدل رشتہ کو واشگاف کر دیا جو حقیقتاً بندہ اور خدا کے
درمیان قائم ہے اور درحقیقت مسئلہ تقدیر کا حقیقی موضوع ہے۔ انہوں نے نہ
تو صفاتِ خالق کو ثابت کرتے وقت صفاتِ عبد کی نفی کی اور نہ صفاتِ عبد کو
ثابت کرتے ہوئے صفاتِ خالق کی نفی کی کہ پورے جہانوں کی نفی ان کے
سر پڑتی۔ بلکہ انہوں نے دونوں کی صفات کو اپنی اپنی جگہ مان کر بغیر تنزیہہ

حق کا حق ادا کیا ہے جو اہل بدع کے علی الرغم ان کے اخلاص للّٰہ اور اتباعِ انبیاءِ
اللہ کا ثمرہ ہے جس سے وہ کامیابی کی منزل پر پہنچ گئے ؎

بود مورے ہوسے داشت کہ در کعبہ رسد
دست بر پائے کبوتر زد و ناگاہ رسید

ان حضرات کے معتدل مسلک اور خالق و مخلوق کے درمیانی نقطۂ اتصال
کی توضیح کے سلسلہ میں، میں جہاں تک اپنے فہم نارسا کی حد تک سمجھ سکا ہوں، اور
دوسروں سے بھی بشرطِ انصاف سمجھ لینے کی توقع رکھتا ہوں، وہ یہ ہے کہ مسئلہ
جبر و اختیار کی حقیقی بنیاد مسئلہ وجود و عدم پر ہے۔ اگر بندہ کے وجود و عدم
کی صحیح نوعیت منکشف ہو جائے، حدوث و قدم کا درمیانی رشتہ کھل جائیگا
اور مسئلہ جبر و قدر کی نوعیت خود بخود سامنے آ جائے گی۔ اور یہ نوعیت میرے خیال
میں خالص عقلی بلکہ ایک حد تک حسی اور مشاہدہ ہے جس میں کسی قسم کی کوئی بھی پیچیدگی
نہیں۔ گویا مسئلہ تقدیر اپنی بنیادوں کے لحاظ سے ایک خالص عقلی مسئلہ ہے جو
عقل پر معمولی سا بار ڈال کر ادنیٰ تامل سے حل ہو سکتا ہے۔ اور فہم سے اتنا قریب
آسکتا ہے کہ آدمی اس پر بے تکلف ایمان لے آئے کیونکہ یہ ایک بدیہی حقیقت
ہے جس ملت نے بھی کائنات کے لئے خدا کا وجود تسلیم کیا ہے اور اسے کائنات
کا خالق اور معطی وجود مانا ہے (جس میں قدریہ اور جبریہ بھی داخل ہیں) تو اس
نے وجود کی اصل صرف ذات بابرکات حق ہی کو سمجھا ہے جس سے مخلوق میں وجود

آتا ہے کوئی مخلوق از خود موجود نہیں ہو جاتی اس مرحلہ پر یہ ماننا خود بخود ضروری ہو جاتا ہے کہ بارگاہِ حق کا وجود خانہ زاد اور اصلی ہے۔ عطاءِ غیر اور مستعار نہیں جو ممکن الزوال ہو۔ اسی لئے ذات اقدس جلّ وعلا، ازلی الوجود، ابدی الوجود اور دائم الوجود ہے جس سے وجود کبھی زائل نہیں ہو سکتا لیکن اس کے برعکس بندہ کا وجود خود اپنا نہیں، عطاءِ حق اور مستعار ہے ورنہ وجود اس کا اپنا ہونے کی صورت میں یہ بندہ لامحدود ماضی میں معدوم اور لامحدود مستقبل میں فنا پذیر نہ ہوتا۔ بلکہ ازلی اور ابدی ہوتا۔ کیونکہ وجود بالطبع مطلوب ہے اور کوئی موجود بھی باختیار و برضا خود اپنا عدم نہیں چاہتا۔ نیز جبکہ بندے کو مخلوق مان لیا گیا اور مخلوق کے معنی ہی وجود میں محتاجگیِ خالق کے ہیں، تو بندے کا اپنی موجودگی کے لئے خالق سے وجود مانگنا اس کے سوا اور کس چیز کی دلیل ہو سکتا ہے کہ بندہ اپنے وجود کا خود مالک نہیں اور وجود اُس کا خود اپنا نہیں بلکہ اُس کے خالق کا ہے جس نے اسے وجود سے نوازا، اور موجود سے نوازا، اور موجود کہلا دیا۔

پس خُدا کی ذات تو موجود اصلی اور واجب الوجود ثابت ہوتی ہے جس میں عدم اور عدم کے امکان کا نشان نہیں اور بندے کی ذات عارضی الوجود اور معدوم اصلی ثابت ہوتی ہے جس میں ذاتی وجود اور بالفاظ اصطلاح وجوب کا نشان نہیں۔ خدائے برحق اپنی ذات سے خود بخود موجود۔ اور یہ بندہ اپنی ذات سے از خود معدوم۔ وہاں عدم کو راہ نہیں مل سکتی، اور یہاں ذاتی وجود

اور بالفاظ اصطلاح وجوب کا نشان نہیں۔ خدائے برحق اپنی ذات سے خود بخود موجود۔ اور یہ بندہ اپنی ذات از خود معدوم۔ وہاں عدم کو راہ نہیں مل سکتی، اور یہاں ذاتی وجود کو راستہ نہیں مل سکتا۔ بہرحال بندے کی اصلیت عدم ہے اور خدائے برحق کے یہاں اصل حقیقت وجود ہے۔ بندہ کے عدم پر جب وجودِ حق کا نورانی پردہ پڑتا ہے تو وُہ اس کے اصلی عدم کو ڈھانپ کر اس میں بھی چمک دمک پیدا کر دیتا ہے اور بندہ موجود کہلانے لگتا ہے۔

پھر ایک بندہ کی ذات ہی نہیں اس کے صفات کا بھی یہی حال ہے کہ اس میں ہر وجودی صفت کا عدم تو اصلی ہے اور وجود محض عارضی ہے۔ اصلی نہیں مثلاً بندے میں علم اس کا نہیں بلکہ عدم علم اصل ہے جس کو وہ پیدائشی طور پر لے کر آتا ہے، بصر اصل نہیں بلکہ عدم البصر اصل ہے۔ پس جُوں جُوں اس کے صفاتی عدم پر خداوند کریم کی وجودی صفات کے پرتوے پڑتے رہتے ہیں توں توں یہ صفات کسوت وجود پہنتی رہتی ہیں، اور بندہ ان صفات کا حامل بنتا رہتا ہے۔ مگر اس طرح کہ اس کا یہ صفاتی عدم خُدا کے صفاتی وجود کے نیچے دب کر پس پردہ مستور ہو جاتا ہے اور باوجود عدمیت کے وجود کی ایک نمود قائم ہو جاتی ہے مثلاً اس کے سمع و بصر کے عدم پر جب خدائی سمع و بصر کا وجود روشنی ڈالتا ہے تو بندہ بھی سمیع و بصیر کہلانے لگتا ہے، گو بالاصالت وہ اب بھی عدیم السمع اور عدیم البصر ہی ہے پھر یہی نوعیت اس کے افعال کی بھی ہے کہ اُس میں ہر فعل کا عدم اصل ہے

اور فعل کا وجود عارضی ہے پس اس کے جونسے فعل کے عدم پر بھی فعل خداوندی کا وجودی پرتوہ پڑجاتا ہے وہی فعل بندہ میں ظاہر ہوکر اسے فاعل کہلانے لگتا ہے غرض یہ معدوم الاصل بندہ اپنی ذات وصفات اور افعال کے لحاظ سے اگر موجود بن سکتا ہے تو نہ از خود کہ اس کی خودی اور اصلیت تو عدم ہے نہ کہ وجود بلکہ وجود خداوندی کے پرتوؤں سے کہ وُہ بندہ کے ذاتی عدموں پر واقع ہوکر اُسے ذاتاً و صفاتاً و افعالاً موجود کہلا دیتے ہیں ؎

بشناس کہ کائنات در عدم اند — بل در عدم ایستادہ ثابت قدم اند
این کون و مکان از خیال و وہم است — باقی ہمگی ظہور نور قدم اند

پس بندے کی ذات وصفات اور افعال کو خدا کی بے عیب ذات وصفات اور افعال سے وہی نسبت رہے گی جو در و دیوار کی روشنی کو آفتاب کی روشنی سے ہے یعنی روشن ہونا درحقیقت آفتاب کی صفت و نشان ہے کہ نُور اس میں خود اپنا ہے نہ کہ در و دیوار کی کہ ان میں روشنی خود ان کی نہیں اور وُہ خود سے روشن نہیں کہ حقیقی معنی میں روشن کہلائے جانے کے مستحق ہوں پس در و دیوار اپنی ذات سے غیر منوّر اور تاریک ہیں مگر جب آفتاب اپنی بے انتہا فیاضیوں سے اپنا نور در و دیوار کے عدم النور پر ڈالتا ہے تو در و دیوار بھی بطور نام نہاد روشن اور منوّر کہلانے لگتے ہیں جن میں ذاتی طور پر عدم النور ہونا ہے جو باقی رہتا ہے اور عارضی طور پر نُور آجاتا ہے جو بعد چندے زائل ہوجاتا ہے ۔

پس کہنے کو تو آفتاب بھی روشن ہے اور در و دیوار بھی لیکن اس لفظی اور اسمی اشتراک سے معنی اور حقیقت میں یکسانی اور اشتراک نہیں پیدا ہو سکتا کہ آفتاب میں نور اصلی ہے اور در و دیوار میں عارضی وہاں مستقل ہے یہاں غیر مستقل وہاں دوامی ہے یہاں ہنگامی ۔ وہاں اپنا ہے اور یہاں پرایا پس نور در و دیوار میں کتنا ہی سما جائے ، رہے گا آفتاب ہی کا کہ جب وُہ مشرق سے رُخ روشن سامنے کرے گا تو در و دیوار وغیرہ تمام اشیاء منور دکھلائی دینے لگیں گی اور جب مغرب میں رُخ زیبا کو چھپالے گا اور اپنا نُور سمیٹ لے گا تو سب چیزیں تاریک اور اندھیری نظر آنے لگیں گی ۔ یعنی نور کا عطاؤ سلب آفتاب کے ہاتھ میں ہوگا ، نہ کہ خود در و دیوار کے قبضہ میں ۔

ٹھیک اسی طرح بندے کی اصلیت و جبلّت میں عدم ہی عدم ہے ذات کا بھی اور صفات و افعال کا بھی ، اور خُدا میں ہر جہت سے وجود ہی وجود ہے پس وجُود حقیقتاً خُدا کا ہوگا بندہ کا نہیں اس غیر موجود یا معدوم بندے پر جب وجود الٰہی کی روشنی پڑے گی تو یہ موجُود کہلایا جانے لگے گا پس کہنے کو تو خُدا بھی موجود ہے اور بندہ بھی موجُود ہے ، وُہ بھی سمیع و بصیر ہے اور یہ بھی ، وُہ بھی حیّ و قائم ہے اور یہ بھی ۔ وہ بھی علیم و خبیر ہے اور یہ بھی ہے مگر بجز لفظی اور اسمی اشتراک کے حقیقی اشتراک یا معنویت کی یہاں کوئی ادنیٰ شرکت نہیں ۔ وہاں ذات وصفات کا وجود اصلی ہے یہاں عارضی ۔

وہاں حقیقی ہے یہاں محض مجازی۔ وہاں اصل ہے یہاں عکس وہاں مستقل ہے، یہاں غیر مستقل۔ وہاں دوامی ہے یہاں ہنگامی اور خلاصہ یہ کہ وہاں اپنا ہے یہاں پرایا۔ کہ جب چاہیں دیدیں اور جب چاہیں چھین لیں۔ پس عطا و سلب کا فعل ادھر سے ہے اور وجدان و حرمان کا انفعال۔ ادھر سے ہے۔

اس تقریر سے یہ خوب واضح ہوگیا کہ ذات حق میں وجود اصل ہے جس تک عدم کی رسائی نہیں اور ذات عبد میں عدم اصل ہے جس میں ذاتی وجود کی سمائی نہیں۔

اسی کے ساتھ یہ حقیقت بھی ناقابل انکار ہے کہ کمالات سب کے سب وجود کے تابع اور وجود کے حصے ہیں۔ اور نقائص و عیوب سب کے سب عدم کے تابع اور عدم کے حصے ہیں سمع، بصر، کلام، قدرت، حیات وغیرہ تمام کی تمام وجودی حقائق اور ہستی شنوا ہونا، بینا ہونا، بولتا ہونا۔ توانا ہونا۔ زندہ ہونا ہیں، اور ظاہر ہے کہ ہونا ہی وجود کی حقیقت ہے، جیسے نہ ہونا عدم کی حقیقت ہے جو منفی پہلو ہے اس لئے یہ صفات وجودی ہوتیں لیکن عدم السمع، عدم البصر۔ عدم الکلام، عدم القدرت۔ عدم الحیات وغیرہ جن پہ عدم لگا ہوا ہے یعنی شنوا نہ ہونا، بینا نہ ہونا، بولتا نہ ہونا، توانا نہ ہونا، زندہ نہ ہونا سب عدمی صفات ہیں جو منفی پہلو رکھتی ہیں، اس لئے وہ عدمی ہوئیں اور ظاہر ہے کہ شنوا، بینا اور بولتا وغیرہ ہونا ساری دنیا

کے نزدیک کمال اور ہنر ہے اور ان صفات کا نہ ہونا یعنی بہرا پن، اندھا پن، گونگا پن، اپاہج پن، مُردہ پن، وغیرہ کھلے ہوئے نقائص و عیوب ہیں جن سے لوگ اپنے بچاؤ کی کوشش کرتے ہیں۔ اس سے صاف واضح ہے کہ حقیقتاً کمال نام وجود کا ہے اور نقصان نام عدم کا ہے کیونکہ سمع بصر وغیرہ پر جب وجود کی نسبت لگ گئی تو وہ کمال بن گئے اور جونہی ان پہ عدم کی نسبت آگئی جب ہی وہ عیب ہوگئے تو اس کا واضح مطلب اس کے سوا اور کیا ہوسکتا ہے کہ اصلی اور بنیادی کمال درحقیقت وجود ہے کہ جس پہ اس کا نام لگ جاتا ہے وہ بھی کمال ہوجاتا ہے اور نقصان و عیب یا شر درحقیقت عدم ہے کہ جس سے بھی منسوب ہوجاتا ہے۔ اُسے بھی عیب بنا دیتا ہے بقول حضرت خاتم المحدثین شاہ عبدالعزیز قدس سرہٗ۔

"در حقیقت ہر شرے و بدی کہ در عالم می باشد بہ سبب اختلاط عدم با وجود است پس جمیع شرور مستند بعدم اند و نور وجود دافع آں شرور است" (تفسیر عزیزی پارہ عم متعلق سورہ فلق ص۲۹۶)

اور یہ پہلے ثابت ہوچکا ہے کہ وجود اللہ کا ذاتی اور اصلی ہے جس میں عدم کا نشان نہیں اور عدم بندے کا اصلی اور ذاتی ہے جس میں حقیقی وجود کا نشان نہیں تو دوسرے لفظوں میں اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ کمال اللہ کا ذاتی ہے جس میں عیب کا نشان نہیں اور نقص و عیب بندے کا ذاتی ہے جس میں ذاتی کمال کا نشان نہیں۔

اس حقیقت کو سامنے رکھ کر اب مسئلہ جبر و اختیار پہ غور کیجئے تو سب سے

پہلے یہ واضح ہوگا کہ اختیار ایک وجودی صفت اور مثبت کمال ہے اور عدم الاختیار جس کا عرفی لقب جبر ہے ایک عدمی صفت اور منفی نقص و عیب ہے اور ظاہر ہے کہ جب ہر کمال حصّہ وجود یا آثار و لوازم وجود میں سے ہے اور ہر نقص حصّہ عدم اور آثار عدم میں سے ہے تو جہاں بھی وجود ہوگا وہاں اختیار ضرور ہوگا اور جہاں عدم ہوگا وہاں عدم الاختیار یعنی جبر ضرور ہوگا۔ پھر جتنا اور جیسا وجود ہوگا اتنا ہی اور ویسا ہی اختیار بھی ہوگا۔

اس حقیقت کے پیش نظر اب سوال یہ ہے کہ آیا یہ پیدا شدہ بندہ موجود ہے یا معدوم؛ سو اہل سنت تو بجائے خود رہے۔ جبریہ اور قدریہ میں سے بھی کوئی بندہ کے وجود اور موجودگی کا منکر نہیں، اور ظاہر ہے کہ جب اس مخلوق بندہ میں بواسطہ تخلیق الٰہی وجود آگیا اور وجود بھی انسانی نوعیت کا جو جامع ترین موجودات اور خلق اللہ آدم علی صورتہ[ل] کا مصداق ہے تو یہ کیسے ممکن ہے کہ اس میں آثار و لوازم وجود مثلاً سمع، بصر، قدرت و اختیار، ارادہ و مشیت حیات و حرکت اور کلام و تکلم وغیرہ نہ آئیں؟ ورنہ اس کے یہ معنی ہوں گے کہ شئے اپنے آثار و لوازم سے جدا ہو کر پائی جائے۔ آگ ہو اور اس میں حرارت و روشنی نہ ہو پانی ہو اور اس میں برودت و تبرید نہ ہو۔ آفتاب ہو، اور اس میں نور و گرمی نہ ہو۔

ل اللہ نے آدمی کو اپنی صورت پر پیدا کیا ہے یعنی اپنے کمالات وایجاد اور تصرف و تسخیر اور مشیت و قدرت عطا فرمائی ہے۔

حالانکہ ان اشیاء کو ان کے ذاتی لوازم سے انکار کر دینا، درحقیقت ان کی ذوات ہی کا انکار کر دینا ہے کیونکہ جب آگ میں حرارت و سوزش نہ ہو، پانی میں برودت و تبرید نہ ہو، اور آفتاب میں نور و حرارت نہ ہو تو اسے آگ، پانی اور آفتاب کہنا محض فرضی یا نہ کہنے کے ہم معنی ہوگا۔ اسی طرح انسان موجود ہو، اور جامع ترین وجود کے ساتھ موجود ہو، تو اس میں ارادہ و مشیت، اختیار و قدرت اور علم و حیات وغیرہ کا ہونا بھی ناگزیر ہوگا۔ ورنہ ایسے انسان کو جس میں نہ زندگی ہو نہ حس و حرکت ہو، نہ علم ہو، نہ قدرت ہو یعنی وجود ہی نہ ہو، انسان کہنا یا دیوانگی ہوگا یا محض فرض و توہم، گویا موجود انسان سے ان صفات وجود کی نفی کر دینا درحقیقت خود وجود کی نفی کر دینا ہے۔ اس سے واضح ہوا کہ انسان کا وجود ہو جانا ہی اس کے با اختیار ہونے کی سب سے بڑی دلیل ہے اور اس لئے اہل سُنّت بلکہ قدریہ اور جبریہ کو بھی انسان میں اختیار تسلیم کرنا پڑے گا ورنہ بندے کے وجود سے ہاتھ اٹھانا پڑے گا۔

بہرحال بندہ کے نفس وجود سے تو اس کے نفس اختیار کا ثبوت ملا، اب اس کی نوعیت وجود پر غور کیجئے تو اس کے اختیار کی نوعیت بھی واضح ہو جائے گی۔ سو کون نہیں جانتا کہ موجود تو ضرور ہے مگر موجود مطلق نہیں کہ اس کے وجود پہ کوئی حد اور قید نہ لگی ہوئی ہو۔ گویا وہ لا محدود اور لا انتہا ہو۔ کیونکہ اس کی ذات کو لو تو اوّل تو وہ معدوم الاصل تھا۔ اس کی اصلیت ہی عدم تھی، نہ کہ وجود۔ اگر اس کی

اصل وجود ہوتی تو وہ واجب الوجود ہوتا اور لامحدود ماضی میں معدوم نہ رہتا بلکہ موجود ہوتا، اور جب ازل سے وہ موجود ہی ہوتا تو اسے وجود دئیے جانے اور پیدا کئے جانے کی کیا ضرورت ہوتی۔ پس اس کے مخلوق ہونے سے صاف واضح ہے کہ اس کی ماضی یا اس کے ازل پر عدم کی قید اور حدلگی ہوئی ہے جس سے ماضی میں اس کا عدم ثابت ہوا۔ اسی طرح لامحدود مستقبل یعنی ابد میں بھی وہ عدم دوست اور فنا پذیر نظر آتا ہے اگر جانب مستقبل میں اس کا وجود ضروری ہوتا تو وہ کبھی بھی نہ مٹ سکتا بلکہ موجود ہی رہتا اور اس کے ممکن الزوال ہونے کی کوئی صورت نہ ہوتی حالانکہ اس کے رات دن کے تغیرات اور آخر کار موت اس کی کھلی علامت ہے کہ اس کا وجود برقرار رہنا ضروری نہیں پس جیسے وہ جانب ماضی میں معدوم تھا ایسے ہی جانب مستقبل میں بھی عدم زدہ ثابت ہوا جس سے معلوم ہوا کہ اس کے مستقبل یا ابد پر بھی عدم ہی کی حدبندی قائم ہے پھر یہ حالیہ وجود بھی جبکہ رات دن تغیرات اور حوادث کا محور بنا رہتا ہے جس سے اس میں ہر آن فنا و بقاء کی کشمکش رہتی ہے تو اس سے واضح ہے کہ یہ وجود بھی عدم آمیز ہے۔ غرض زمانہ کے لحاظ سے ماضی حال اور مستقبل سب ہی میں اس پر عدم کی قیدیں اور حدیں لگی ہوئی دکھائی دیتی ہیں۔

مکان کے لحاظ سے لو، تو وہ ایک خاص حدود ڈھائی گز میں تو ہے اور اس سے باہر نہیں، یہ نہیں کہ وہ ہر مکان و لامکان میں موجود ہے جس سے اس

پر مکان میں بھی عدم کی حدبندی واضح ہے۔

پھر اسے جہاتِ مکان کے لحاظ سے دیکھو تو مثلاً اگر وہ مشرق میں ہے تو سمت مغرب میں نہیں یعنی اس سمت میں اس کا عدم ہے اور اگر مغرب میں ہے، تو سمت مشرق نہیں۔ اور معدوم ہے جنوب میں ہے تو شمال میں نہیں، اور شمال میں ہے تو جنوب میں نہیں۔ فوق پر ہے تو تحت میں نہیں، تحت میں ہے تو فوق پر نہیں اور پھر یہ جہات بھی بدلتی رہتی ہیں۔ آج اس سمت میں ہے تو کل کو اس میں نہیں، اور آج نہیں ہے تو کل ہے جس سے واضح ہے کہ مکان کے لحاظ سے بھی اس میں ہر سمت پر عدم کی حدبندی قائم ہے۔

پھر اس کے عین جوہر ذات کو لو تو ظاہر ہے کہ وہ ذات خداوندی یا اور اُتر کر ذوات ملائکہ یا اور نازل ہو کر ارواح مجردہ کے وجود کی طرح اس کا وجود ذاتی یا کم از کم ایسا مضبوط و مستحکم نہیں کہ وہ دائمی یا دیرپا ہو، اور اس میں کوئی بھی کمزوری نہ ہو، بلکہ ہر اس عارضی چیز کی طرح جو ذات میں پیوست نہ ہو بلکہ باہر سے عارض ہو جانے کی وجہ سے کمزور ہو یہ انسانی وجود نہایت کمزور اور علی شرف الزوال رہتا ہے جس سے اس کی عدم نمائی اور وجود طلبی ظاہر ہے گویا یہ وجود خود اپنے سہارے قائم نہیں۔ بلکہ دوسرے وجودات اسے مدد پہنچاتے ہیں تو یہ کمزوروں کی طرح پڑا رہتا ہے ورنہ چل بستا ہے اس سے واضح ہے کہ فقط زمان و مکان اور جہات و سمات ہی ہیں اس مخلوق پر عدم کی حدبندیاں قائم

نہیں بلکہ عین ذات پر بھی عدم کا پہرہ چوکی پر بیٹھا ہُوا ہے ۔

بہر حال اس کی ذات زمان و مکان ،سمات وجہات اور خود اپنے جو ہر کے لحاظ سے ہر چہار طرف سے عدم سے گھری ہُوئی ہے اور درمیان میں تھوڑا سا حصہ وجُود کا آیا ہُوا ہے ۔

پھر ذات ہی نہیں ،یہی حال اس کی صفات کا بھی ہے کہ وہ بھی ہر طرف سے عدم سے گھری ہُوئی ہیں ۔مثلاً اس کا علم ہزار دو ہزار ،دس ہزار اشیاء و اسماء پر حاوی ہوگا لیکن ان دس ہزار کے سوا ان گنت اشیاء و اسماء کیساتھ اس کا عدم العلم یعنی جہل وابستہ ہوگا جس سے اس کی صفت علم بھی عدم سے محدود ثابت ہُوئی ۔اسی طرح سمع و بصر کے دائرے میں مثلاً اگر وہ میل دس میل کی آوازیں اور صورتیں سن اور دیکھ سکتا ہے تو اس حد سے باہر پھر وہی عدم السمع اور عدم البصر کی حدود آجاتی ہیں اور سمع و بصر پہ بھی عدم کی حد بندی ثابت ہوتی ہے ۔

بہر حال اس سے صاف واضح ہے کہ اس مخلوق بندہ کی ذات و صفات زمان و مکان ،کیف و کم ،سمت و جہت اور نسبت و اضافت سب ہی کے لحاظ سے محدود الوجود ہے جس کے ہر جانب عدم کا لشکر محاصرہ کئے ہوئے کھڑا ہے اور بیچ میں ذرا سی جھٹ مٹی نمود اور وہ بھی بے بود وجُود کی قائم ہے ظاہر ہے کہ ان احوال میں اس بندہ کو موجود مطلق نہیں کہہ سکتے ورنہ اگر

وہ موجود مطلق ہوتا گویا اس کے وجود کے کسی جانب کوئی قید عدم کی نہ ہوتی یعنی وہ ہر سمت اور ہر جہت میں موجود ہی موجود ہوتا تو اسے واجب الوجود کہتے نہ کہ ممکن الوجود ۔ظاہر ہے کہ پھر اس میں اور خالق میں فرق ہی کیا رہ جاتا کہ اسے تو واجب الوجود اور خالق کہتے اور اسے مخلوق ۔

اس سے یہ نتیجہ بالکل واضح ہوگیا کہ اوّل تو وجود اس بندہ کا خود اپنا نہیں ورنہ اپنا ذاتی ہونے کی صورت میں وہ ماضی و مستقبل اور ازل و ابد میں از خود اپنی ذات وصفات کے لئے عدم کیوں گوارا کرتا کیونکہ وجُود بالطبع مرغوب و مطلوب ہے اور عدم بالطبع مکروہ و مبغوض ہے اسی لئے عدمی آثار یعنی عدم صحت ،عدم قوّت ،عدم علم ،عدم بشاشت ۔عدم حیات عدم توسّل اور رُوحانیات میں عدم ایمان ۔عدم صدق ۔عدم حیا ۔عدم غیرت وغیرہ وغیرہ سے جن کے عرفی القاب ،مرض ،ضعف ،جہالت ،انقباض ،موت وسائل زندگی کا فقدان ،کفر و بے ایمانی ،جھوٹ ،بے حیائی ،بے غیرتی ہیں مخلوق کوسوں بھاگتی ہے ۔اور ان کی وجودی حقائق صحت ۔قوّت ۔علم ۔بشاشت ۔زندگی ۔وسائل زندگی اور ایمانداری ۔سچائی ۔حیاداری ۔غیرت و صحبت وغیرہ کے حاصل کرنے اور باقی رکھنے میں جان لڑا دیتی ہے ۔اس حبّ و بغض کا معیار وجود و عدم کے سوا کیا ہے ،کہ جب ان پہ عدم لگ گیا تو بغض پیدا ہوگیا اور جب وجُود کی نسبت آگئی تو شوق و رغبت پیدا ہوگئی جس سے واضح ہے

کہ وجود بالطبع محبوب مطلوب ہے اور عدم بالطبع مکروہ و مبغوض ہے۔ اندریں صورت اگر بندہ وجود کا مالک ہوتا تو وہ لا محدود باقی اور غیر متناہی مستقبل میں اپنے عدم کو کیسے گوارا کرتا؟ جو اس کی کھلی دلیل ہے کہ اس بندہ کا وجود اپنا نہیں محض عطائے حق ہے جو برائے اس خاکدان سفلی میں ڈال دیا گیا ہے۔ پس بندہ محدود الوجود اور عارضی الوجود کہلائے گا، واجب الوجود نہیں۔ موجود معتد ہوگا، وجود مطلق نہیں۔

دوسرے یہ بھی واضح ہوا کہ اس بندہ کو اگرچہ حق تعالیٰ عز اسمہٗ کے وجود کی ایک ہلکی سی بالش نے وجود کی کچھ نمود بے بود بخشدی جس سے وہ موجود بھی کہلانے لگا۔ لیکن اس کے عدم اصلی کے شوائب اس ضعیف سے وجود سے وجود سے کلیۃً مضمحل نہیں ہوئے یعنی وجود کی چادر نے اس کے عدم اصلی کو صرف مستور اور مخفی کر دیا لیکن عدم اور آثارِ عدم کو کلیۃً زائل نہیں کیا۔ اسی لئے اس کی ذات وصفات سب میں عدم کے آثار بلکہ خود عدم رلا ملا پایا جاتا ہے جس نے چہار طرف سے اس کے عارضی وجود کو گھیر بھی رکھا ہے اور خود اس میں بھی سرایت کئے ہوئے ہے۔

اب ہم اس حقیقت کو ان الفاظ میں بھی لا سکتے ہیں کہ اس مخلوق کی حیثیت یہ ہے کہ وہ وجود و عدم کا ایک مخلوق مرقع ہے نہ وجود محض ہے ورنہ خدائی کی حدود آجائیں، نہ عدم محض ہے ورنہ وہ مخلوق اور قابل ذکر شے نہ رہے

کہ اس کے بارہ میں کسی تصور و تصدیق کا دروازہ کھلے۔ پس "وہ ہو" اور "خدا بھی نہ ہو" اور "نہ ہو مگر قابلِ ذکر ہو" یہ شان صرف اسی مخلوق کی ہو سکتی ہے جو وجود و عدم کا مجموعہ ہے۔ مگر یہ بھی ضرور ہے کہ اس مجموعہ میں وجود کا حصہ تو قلیل و ذلیل ہو، اور عدم کا حصہ عریض و طویل۔ غرض ایک تو یہ واضح ہوا کہ بندہ محدود الوجود ہے موجود مطلق نہیں۔ دوسرے یہ کہ اس کا عارضی وجود ضعیف اور کمزور ہے اور عدم اصلی کثیر اور غالب۔ تیسرے یہ کہ بیک وقت وہ موجود بھی ہے اور معدوم بھی یعنی معدوم الاصل ہے اور موجود الوقت۔

اب غور کیجئے کہ جب اختیار آثارِ وجود میں سے ہے جو حصہ موجود ہے تو جو انسانی وجود کی نوعیت ثابت ہوئی ہے وہی اس کی نوعیت بھی ہونی چاہئے سو ظاہر ہے کہ اوّل تو جب بندہ کا وجود اپنا نہیں عطاءِ حق ہے تو صاف واضح ہے کہ اختیار بھی اس کا اپنا نہیں بلکہ عطاءِ حق ہوگا جو اس کے عارضی اور غیر مستقل ہونے کی دلیل ہے۔ نیز جبکہ یہ بھی واضح ہو گیا کہ بندہ موجود مطلق نہیں جو شوائب عدم سے خالی ہو تو یہ بھی کھل گیا کہ وہ مختار مطلق بھی نہیں ہو سکتا کہ اس کے اختیار پر عدم الاختیار کی حد بندیاں لگی ہوئی نہ ہوں۔ یعنی اس کا اختیار خدا جیسا اختیار نہیں ہو سکتا کہ وہ جو چاہے کر گزرے اور جس قسم کے چاہے افعال اس اختیار سے مدعی وجود پر کسی سمت سے بھی اس پر جبر داخل نہیں ہو سکتا اور کوئی شے نہیں کہ اس پر اس کا اختیار اور زور نہ چلے۔ پس وہ فاعل بالاختیار ہے جو اشیاء کو وجود

بخشتا ہے اور اپنے مفعولات کو عدم سے وجود میں نمایاں کرتا ہے لیکن انسان چونکہ موجود مقیّد ہے اس لئے وُہ مختار مقیّد اور محدود الاختیار بھی ہے کہ اس کا ہر چاہا پُورا نہیں ہو سکتا کیونکہ مقیّد ہونے کے معنی واضح ہو چکے ہیں کہ ایک حد تک تو وہ مختار ہے اور اس کے بعد نہیں ۔ پس جس طرح اس کے وجود کے ہر چہار طرف عدم کی حدیں قائم ہیں ۔ اسی طرح اس کے اختیار کے ارد گرد بھی عدم الاختیار یعنی جبر کی حدیں لگی ہُوئی ہیں ۔ مثلاً وُہ اختیار و قُدرت رکھتا ہے کہ کتاب اُٹھا لے، چارپائی اُٹھا لے ۔ من دو من کا بُوجھ بھی اُٹھا لے ۔ لیکن یہ اس کا اختیار و قدرت نہیں کہ وُہ مکان بھی سر پہ اٹھا لے یا اپنے ارادہ و اختیار سے عناصر بنا لے یا توالید کی ایجاد کر دے) یا اشیا میں خاصیات پیدا کر دے یا بلا وسائل عادیہ کوئی کام منصّۂ شہود پہ لے آئے یا مثلاً اسے اختیار و قدرت ہے کہ ایک پیر اٹھا لے اور کھڑا رہے ۔ لیکن یہ قدرت نہیں کہ دُوسرا پیر بھی اُٹھا لے اور کھڑا رہے ۔

غرض اس کا فعل پیدا شدہ اشیا میں صرف جوڑ توڑ، ترکیب و تحلیل اور وصل و فصل تک محدود ہے اور وُہ بھی ان قویٰ سے جو اس کے اندر خود اس کے پیدا کردہ نہیں اور پھر وہ بھی ایک حد تک نہ کہ مطلقاً ۔ پس نہ فعل کی قوتیں اپنے اندر اس کی ایجاد ہے نہ مفعولات ہی اس کی ایجاد ہیں یعنی نہ مبادی فعل کو اس نے وجود دیا نہ آثار فعل اس کی ایجاد سے موجود

ہونے ہیں صرف فعل اس کے ہاتھ میں ہے اور وُہ بھی اس اختیار سے جو مطلق نہیں بلکہ مقیّد ہے خود اس کا پیدا کردہ نہیں بلکہ اس کے خالق کا عطا کردہ ہے اور اس ضعیف اختیار سے بھی بواسطہ آلات جو مخلوق خداوندی ہیں ۔ اس لئے نہ وہ مُختار مطلق ہے نہ فاعل مطلق ۔ کیونکہ وُہ موجُود مُطلق نہیں ۔

پس قدرت ہو یا مشیت اور ارادہ ہو یا اختیار کسی سلسلہ میں بھی عموم و اطلاق کی قبا اس کے وجود پر منطبق نہیں ہوتی ۔ اسی لئے نہ اس کی شان یفعل ما یشاء ہے نہ یحکم ما یرید ہے اور نہ یخلق ما یشاء و یختار ہے ۔

پھر جبکہ اس بندہ کی ترکیب وجود عدم سے ثابت ہوتی ہے تو بلا شبہ اس کی ترکیب اختیار و جبر سے بھی ناگزیر ہے ۔ پس جیسے وُہ وجُود محض نہیں ایسے ہی وہ مختار محض بھی نہیں اور جیسے وُہ عدم محض نہیں ایسے ہی وہ مجبُور محض بھی نہیں ۔ پس جبریہ کا یہ کہنا کہ بندہ میں سرے سے اختیار و ارادہ کا نشان ہی نہیں، اور وُہ اینٹ پتّھر کی طرح مجبُور محض ہے ۔ درحقیقت یہ کہنا ہے کہ بندہ میں وجود کا نشان نہیں، وُہ معدُوم محض ہے ۔ حالانکہ یہ چیز خلاف واقعہ ہونے کے علاوہ خود ان کے مُسلّمات کے بھی خلاف ہے کہ وُہ بندے کو مخلوق کہہ کر موجُود مان چکے ہیں ۔ پھر بھی اس کی صفت، ارادہ و اختیار سے انکار کر دینا ایسا ہی ہے جیسا کہ آگ کو موجود مان کر، اس کی حرارت سے یا پانی کو موجود کہہ کر اس کی برودت سے انکار کر دیا جائے ۔ پس ان کا بندہ کو موجود کہہ کر

مختار نہ ماننا جبکہ اختیار آثار وخواص وجود میں سے ہے۔ دو صورتوں سے خالی نہیں ہو سکتا۔ یا وہ اختیار عبد کا انکار کر کے اسے موجود کہنے میں جھوٹے ہیں اور یا موجود کہہ کر اسے با اختیار نہ ماننے میں کاذب ہیں۔ والکذب یھلک۔

اسی طرح قدریہ کا یہ کہنا کہ بندہ میں سرے سے جبر ہی کا نشان نہیں اور وہ خدا کی طرح مختار محض ہے درحقیقت یہ کہنا ہے کہ اس میں عدم یا آثار عدم کا نشان نہیں اور وہ موجود مطلق ہے۔ گویا غیر مخلوق ہے، حالانکہ یہ چیز خلاف واقعہ ہونے کے علاوہ خود ان کے مسلمات کے بھی خلاف ہے کہ وہ بندہ کو مخلوق مان چکے ہیں اور مخلوق کے معنی ہی یہ ہیں کہ وہ اپنی ذات وصفات سمیت کتم عدم میں مخفی تھا خدا کے وجود دینے سے موجود ہوا ہے۔ یعنی موجودگی سے پہلے معدوم تھا اور موجودگی کے بعد قابل عدم ہے۔ نیز بحالت موجودگی آئے دن کے تغیرات سے عدم آمیز ہے جس سے عدم کے شوائب مٹ نہیں گئے ہیں۔ سو ایسے عدم نما وجود کو موجود مطلق کیسے تسلیم کر لیا جائے گا کہ جس میں عدم کا نشان نہ ہو۔ اس لئے اسے ایسا مختار محض کیسے تسلیم کر لیا جائے گا کہ جس میں جبر کا نشان نہ ہو۔

بہرحال اس سے واضح ہوا کہ بندہ میں نہ اختیار مطلق ہے نہ جبر مطلق، بلکہ ایک بین بین کیفیت ہے جو اختیار و جبر کے درمیان میں ہے جس میں اختیار کے ساتھ جبر کی آمیزش کا قصہ لگا ہوا ہے۔

ہاں پھر اسی طرح بندے کے وجود عدم کی ایک نوعیت یہ ہے کہ دونوں میں اس کے ارادہ واختیار یا خواہش کا کوئی دخل نہیں۔ اگر وہ ازل الازال میں معدوم تھا تو اسے اس کی بھی مجبوری تھی اور اگر وہ ابدالآباد تک موجود رہے تو اسے اس کی بھی مجبوری ہی ہوگی۔ نہ آیا اپنے اختیار سے نہ جائے گا اپنے اختیار سے ؎

لائی حیات آئے، قضا لے چلی چلے
اپنی خوشی سے آئے نہ اپنی خوشی چلے

غرض اسے وجود دیا جائے تو لینے پر مجبور ہے اور چھینا جائے تو واپس دینے پر مجبور ہے۔ خود کا نہ وجود پر بس ہے نہ عدم پر۔ یہی صورت اس کے ارادہ واختیار کی بھی ہے جو اس کے وجودی اوصاف میں سے ہے۔ ہونے میں اس کو عارضی وجود سے پیدا شدہ ہونے کی وجہ سے غیر مستقل ہے کہ اس کی باگ ڈور بھی بندہ کے ہاتھ میں نہیں بلکہ خدا کے ہاتھ میں ہے۔ جیسے وہ بلا اختیار خود موجود ہے ایسے ہی بلا ارادہ خود وہ با اختیار بھی ہے بندہ کی طاقت نہیں کہ وہ موجود ہو اور با اختیار نہ ہو جیسے وجود اس کے ہاتھ میں نہیں کہ چاہے موجود بن جائے چاہے معدوم، ایسے ہی اختیار بھی اس کے ہاتھ میں نہیں کہ چاہے، مختار بن جائے چاہے مجبور۔ بلکہ اسے تا بحد موجودگی مختار ہی رہنا پڑے گا۔ پس جیسے اینٹ پتھر اپنے افعال کو اضطرار سے کرنے پر مجبور ہیں مختار بن کر نہیں کر سکتے ورنہ ان میں اضطرار کی پیدائش لغو ہو جائے۔ ایسے ہی انسان اپنے تمام اختیاری

کے معنی مجبور فی الاختیار کے ہیں، مسلوب الاختیار کے نہیں۔

پھر اسی سابقہ تقریر کی رُو سے قدریہ کا یہ کہنا کہ وہ محض مختار عمل ہی نہیں بلکہ خالق عمل بھی ہے۔ اس لئے غلط ہے کہ جس بندے کے ہاتھ میں نہ خود اپنا وجود ہو نہ اپنا اختیار تو وہ بذات خود کسی شے کو پیدا کرنے اور وجود دینے کے قابل کب ہو سکتا ہے کہ اُسے خالق افعال کہا جائے؛ کیونکہ خلق کے معنی وجود دینے کے ہیں، اور وجود یا تو وُہ براست وجود کے خزانہ سے عطا کرتا تو وجود کا خزانہ اُس کے ہاتھ میں نہیں، اور نہ وہ خود ہی وجود کا خزانہ ہے جب کہ خود اس کا وجود عطاء حق اور مستعار ہے جو اُس کے بس میں بھی نہیں اور یا پھر اختیار کی قوت سے خزانہ وجود سے وجود دیتا تو خود اختیار بھی بوجہ وجودی صفت ہونے کے اُس کی چیز نہیں کہ خود وجود اُس کی چیز نہیں پس جبکہ یہ بندہ نہ خود خزانہ وجود ہے نہ خزانہ وجود پر اس کا بس ہے کہ اپنے اختیار سے وجود کھینچ لائے، تو کون عقلمند یہ تسلیم کرلے گا کہ یہ بندہ کسی شے کو بھی خواہ وہ اس کا فعل ہی کیوں نہ ہو، خود وجود دے سکتا ہے اور خلق الٰہی سے بے نیاز ہو کر از خود کسی شے کی تخلیق کر سکتا ہے اس لئے یہ بندہ کسی طرح بھی فاعل بالایجاد نہیں کہلایا جا سکتا۔ زیادہ سے زیادہ فاعل بالاختیار کہلایا جا سکے گا اور وُہ بھی با اختیار ضعیف وغیر مستقل الّا یہ کہ مجازی طور پر اسے خالق بھی اسی طرح کہدیا جائے جس طرح مجازاً اسے علیم وحکیم اور رحیم وکریم کہدیا جاتا ہے مگر اس کے معنی اس کے سوا

افعال کو اختیار ہی سے کرنے پر مجبور ہے، مسلوب الاختیار یا مضطر بن کر سکتا ورنہ وجود کے ہوتے ہوئے اس وجودی صفت (اختیاری) کی پیدائش اس میں لغو ہو جائے اور اس کی رعشہ کی حرکت اور دوسری اختیاری حرکات جیسے کھانا پینا چلنا پھرنا، اُٹھنا بیٹھنا وغیرہ میں کوئی فرق باقی نہ رہے، بلکہ اختیاری غیر اختیاری کی تقسیم ہی لغو اور دُنیا سے نیست ونابود ہو جائے۔ حالانکہ یہ تقسیم معروف عام اور معلوم خواص وعوام ہے جو فطرتوں میں مرکوز اور متعارف ہے۔ پس جیسے یہ بندہ موجود رہتے ہوئے اپنے کو معدوم نہیں بنا سکتا کہ موجود بھی رہے اور معدوم محض بھی ہو جائے ایسے ہی وُہ مختار رہتے ہوئے (جس میں وہ اپنے وجود کی وجہ سے مجبور ہے) اپنے کو معدوم الاختیار نہیں کر سکتا کہ مختار بھی ہو اور غیر مختار بھی ورنہ یہ بھی اجتماع نقیضین ہوگا جو محال ہے۔ اس سے واضح ہے کہ جیسے یہ بندہ مجبور فی الوجود ہے ایسے ہی مجبور فی الاختیار بھی ہے۔

پس جبریہ کا یہ کہنا کہ اس میں سرے سے اختیار ہی نہیں اور وُہ کوئی فعل بھی اپنے ارادے واختیار سے نہیں کر سکتا۔ گویا فاعل ہی نہیں باین معنی توصحیح ہے کہ وہ مختار ہونے میں کوئی اختیار نہیں رکھتا کہ بلا اختیار جبر محض سے کام کرنے لگے سو اس جبر سے بندہ کے اختیار کی نفی نہیں ہوتی بلکہ اس کا اختیار اور زیادہ مؤکد طریق پہ ثابت ہو جاتا ہے کہ وہ کوئی عمل بھی بلا اختیار نہیں کر سکتا لیکن باین معنی غلط ہے کہ وہ سرے سے فاعل با اختیار ہی نہیں۔ کیونکہ ابھی واضح ہوا کہ اس

کچھ نہیں ہوتے کہ اس پر کسی کی رحیمی و کریمی اور علیمی و حکیمی کا سایہ اور پرتو پڑ گیا ہے جس سے اُس پر بھی ان اوصاف کا اطلاق مجازاً آنے لگا۔

بہرحال یہ مسئلہ واضح ہو گیا کہ تخلیق اشیاء اختیارِ مطلق سے ہو سکتی ہے جس میں جبر و ضعف کا نشان نہ ہو، اور یہ شان صرف خلق خداوندی کی ہے کیونکہ وجود بھی اسی کا مطلق ہے جس میں عدم کا نشان نہیں۔ نہ کہ اختیار ناقص یا اختیار مخلوط سے جس پر جبر اور عدم الاختیار کی حد بندیاں لگی ہوئی ہوں اور یہ شان بندہ کی ہے کہ اس کا وجود بھی مخلوط ہے جس پر عدم ہر طرف سے چھایا ہوا ہے۔ بہرحال بندہ کا مجبور فی الاختیار ہونا نہ اسے معدوم الاختیار اور عدیم الفعل ثابت کر سکتا ہے جو جبریہ کا دعویٰ ہے کیوں کہ اس میں جبری اور ضروری اختیار موجود ہے اور نہ اسے مختار مستقل اور خالق الفعل ثابت کر سکتا ہے جو قدریہ کا دعویٰ ہے کیونکہ اس میں اختیار ہے مگر مجبوری کا ہے، خانہ زاد نہیں کہ اس کے ذریعہ وجود کی داد و دہش پر قبضہ پایا جا سکے۔

پھر بندہ کے وجود کی ایک نوعیت یہ ہے کہ وجود اور کمالاتِ وجود باہم لازم ملازم ہیں ان میں جدائی اور انفصال نہ جمع ہونے میں ہے نہ متفرق ہونے میں ہے یعنی وجود آتا ہے تو یہ آثار و کمالات وجود بھی ساتھ آتے ہیں اس سے جدا نہیں ہوتے اور جاتا ہے تو بھی اس کے ساتھ چلے جاتے ہیں، جانے میں بھی اس سے جدا نہیں ہوتے جیسے آفتاب طلوع ہوگا تو روشنی اور حرارت بھی

اس کے ساتھ نمایاں ہو گی اور جب وہ غروب ہوگا تو یہ آثار بھی اس کے ساتھ غروب ہو جائیں گے کسی حالت میں ایک دوسرے کا ساتھ نہیں چھوڑتے جس سے صاف واضح ہے کہ اوصافِ وجود، وجود کے تابع ہوں گے۔ یہ ناممکن ہے کہ وجود تو نہ ہو، اور آثار وجود جلوہ گر ہوں، یا آثار وجود ہوں اور وجود نہ ہو۔ گویا آفتاب تو نہ ہو مگر اُس کی نورانیت دُنیا بھر میں حرکت کر جائے پس ایسے ہی یہ بھی ناممکن ہے کہ بندہ کا یہ عارضی وجود تو حرکت میں نہ آئے اور اُس کا ارادہ و اختیار مُستقلاً خُود بخُود حرکت میں آ کر افعال کو نمایاں کرنے لگے؛ کیونکہ ارادہ اختیار کے ڈھانچے میں درحقیقت وجُود ہی تو حرکت کرتا ہے، وجود سے الگ ہو کر ارادہ و اختیار کوئی چیز ہی نہیں۔

ہاں پھر جو نسبت بندے کے ارادہ و اختیار کو اس کے عارضی وجود سے ہے بجنسہٖ وہی نسبت بندہ کے اس عارضی وجود کو خُدا کے اصلی وجود سے ہے، کیوں کہ اگر یہ ارادہ و اختیار اسی عارضی وجود کے آثار میں سے ہے از خود کوئی چیز نہیں فرق یہ ہے کہ سورج سے تو اس کے آثار بلا ارادہ خود محض اس کے طلوع سے نمایاں ہو جاتے ہیں اس لئے کہ وہ فاعل بالاختیار نہیں، صرف علت ہے اور خُدا سے اس کے آثار بالارادہ سرزد ہوتے ہیں کہ وہ کائنات کی علت نہیں فاعل بالاختیار ہے، گویا سورج کے آثار (روشنی و حرارت) کا ظہور و خفاء خود

سورج کے طلوع وغروب سے متعلق ہے اور وجود خداوندی کے آثار کا ظہور و خفاء اس کی ذات کے بجائے اس کے ارادہ واختیار اور اس کی ازلی توجہ و عنایت سے تعلق ہے لیکن بہرحال جب بھی اس کی ازلی عنایت سے مخلوقات دائرۂ وجود میں آکر عارضی وجود سے موجود ہو جاتے تو بلا شبہ وہ خداوندی وجود ہی کے آثار میں سے ہوں گی یا لا استقلال ان کا کوئی وجود خدا سے الگ ہو کر نہیں ہو سکتا اس لئے بندہ کے اس عارضی وجود کی ہر حرکت تابع ہوتی اللہ کے وجود اصلی کی ہر حرکت کے ورنہ اگر یہ عارضی اور تابع محض وجود جو وجود خداوندی کا محض ایک ظل اور سایہ ہے خود بخود متحرک ہونے لگے۔ گویا دھوپ بغیر آفتاب کے حرکت کے خود بخود متحرک ہو جائے تو اسے عارضی اور اسے اصلی کہنا بے معنی اور لغو ہو جائے گا۔ پس جس دلیل سے بندہ کا ارادہ واختیار اپنی حرکت وسکون میں خود اس بندہ کے عارضی وجود کی حرکت وسکون کے تابع ہے، اس دلیل سے بندہ کا یہ عارضی وجود اپنی حرکت وسکون میں تابع ہے خدا کے ذاتی وجود کی حرکت کے اور وہ حرکت اس کے ارادہ واختیار کی ہے، تو منطقی طور پر نتیجہ یہ نکلا کہ بندہ کے تمام ارادی حرکت وسکنات تابع ہیں اللہ کے ارادہ واختیار کی حرکت کے۔ پھر اس موجود عارضی بندہ کی وہی صفت حرکت میں آئے گی جو موجود اصلی کی صفت حرکت کرے گی۔ اس کی سمع وبصر اس کی سمع وبصر سے اس کی مشیت وقدرت سے، اس کی حیات اس کی حیات سے۔

پس بندہ کے ارادے کے حرکت میں آنے کی اسکے سوا کوئی صورت نہیں کہ ارادۂ خداوندی حرکت میں آئے۔ یعنی وجود اصلی متحرک ہو تو اس سے وجود ظلی متحرک ہو، اور وہ متحرک ہو تو بندے کے تمام قوی حرکت میں آکر اپنے اپنے متعلقہ افعال کو حرکت میں لائیں۔ گویا پہلے آفتاب کا ذاتی نور حرکت کریگا جو بلا تشبیہ بمنزلہ وجود حق کے ہے اس سے دھوپوں کی وہ تقطیعات حرکت کرینگی جو روشندانوں اور آلہ پردوں سے ہو کر گزر رہی ہیں جو بمنزلہ مخلوقات کے ہیں اور پھر ان کی پیروی میں مختلف چاندنے اور روشنیاں حرکت میں آکر مختلف مکانوں کو روشن کریں گی جو حرکت میں آکر مختلف مکانوں کو روشن کریں گی جو بمنزلہ افعال مخلوقات کے ہیں پس کون کہہ سکتا ہے کہ چاندنا بغیر دھوپ کے اور دھوپ بغیر آفتاب کی نورانی کرنوں کے بالاستقلال حرکت میں آجائے۔

پس ایسے ہی کون دانشمند کہہ سکتا ہے کہ بندہ کے ارادی افعال بغیر بندہ کے وجود ظلی کے اور اس کا وجود ظلی بغیر اس کے خالق کے وجود اصلی کے حرکت میں آجائے۔ اس لئے قدریہ کا یہ کہنا کہ بندہ اپنے افعال کی ایجاد وتخلیق میں حق تعالیٰ کے وجود وایجاد اصلی سے بے نیاز ہے یا تو یہ کہنا ہے کہ خدا بھی اپنے وجود میں مستقل اور محیط الکل نہیں کہ خود اپنی ہی مخلوقات کے وجودی آثار کی حد تک بے خبر، بے تعلق اور بے قدرت ہے جو اس کی شان صمدیت کے سرتاسر خلاف ہے اور یا یہ کہنا ہے کہ بندہ اپنے وجود میں غیر مستقل نہیں بلکہ وہ موجود مطلق ہے

جو اللہ کے وجودِ مطلق کی شانِ احدیت کے منافی ہے۔

پس قدریہ، خلقِ افعال کے نظریہ سے ایک طرف صمدیت کے منکر ہیں اور ایک طرف حدیث کے گویا قُل ھو اللہ پر ان کا ایمان نہیں اور جبریہ کا یہ کہنا کہ بندہ میں ارادہ و اختیار اور اس کی حرکت ہی نہیں۔ درحقیقت یہ کہنا ہے کہ خدا کے ارادے و اختیار ہی میں حرکت نہیں کہ وہ حرکت کرتا تو اس کے عکوس و ظلال بھی اسی جہت میں حرکت کرتے۔ گویا ان کے مذہب پر جبکہ دھوپ میں حرکت نہیں کرتیں، تو دوسرے لفظوں میں آفتاب ہی حرکت نہیں کرتا کیونکہ ظلال و عکوس کی عدمِ حرکت درحقیقت اصل کی عدمِ حرکت کے تابع ہے پس آثارِ وجود کے تابع وجود ہونے کے نظریہ سے نہ تو یہ ممکن ہے کہ خُدا کا ارادہ تو حرکت میں آئے اور بندے میں ارادہ ہی نہ ہو یا حرکت میں نہ آئے جو جبریہ کہتے ہیں اور نہ یہ ممکن ہے کہ بندہ کا ارادہ و اختیار تو حرکت میں آجائے مگر خدا میں یا تو ارادہ ہی نہ ہو، یا حرکت نہ کرے۔

بہرحال اس نظریہ سے بندہ کی فاعلیت مستقلہ بھی باطل ہوتی ہے جسے تخلیقِ افعال کہا جاتا ہے اور عدمِ فاعلیت بھی باطل ٹھہرتی ہے جسے اضطرارِ مطلق اور جبرِ محض کہا جاتا ہے۔

بہرحال جبکہ آثارِ وجود وجود کی پیروی اور تابعیت سے منقطع نہیں ہوسکتے اور اس لئے بندہ کا ظلی وجود خُدا کے اصلی وجود سے الگ ہوکر کوئی چیز نہیں رہتا تو

ضروری ہے کہ اُس کے افعال کا وجود بھی خدا کے وجودی افعال سے منقطع نہ ہو، ورنہ یہ بندہ اگر ان آثارِ وجود یعنی اپنے افعال میں وجودِ اصلی سے منقطع ہوسکتا ہے۔ تو کوئی وجہ نہیں کہ وہ خود اپنی ذات صفات کے وجود میں بھی اُس سے مستغنی نہ ہوسکے جبکہ آثارِ وجود، وجود سے الگ کوئی چیز نہیں اور ایسا ہوگا تو پھر سرے سے بندہ ہی مخلوق نہیں رہے گا جو سرتاسر خلافِ عقل و نقل اور خلافِ مسلمات ہے اور یہ محال صرف اس لئے سر پڑتا ہے کہ بندے کے افعال کو خُدا کی تخلیق سے منقطع اور بے نیاز کہہ دیا جائے۔

غرض قدریہ کے اِس نظریہ خلقِ افعال سے یا تو خُدا کے موجودِ مطلق ہونے کا انکار لازم آتا ہے اور یا بندہ کے وجودِ مطلق ہونے کا اقرار لازم آتا ہے۔ اور یہ دونوں چیزیں بداہتہً باطل ہیں کیوں کہ خُدا کے موجودِ مطلق ہونے کا انکار تو جب کیا جائے کہ جب اس کا وجود عدم کی قیدوں سے مقیّد ہو، اور ابھی ثابت ہوچکا ہے کہ وہاں عدم کی گنجائش ہی نہیں اور بندہ کے موجودِ مطلق ہونے کا اقرار اُس وقت کیا جاچکا ہے کہ جب اُس کا وجود عدموں سے گھرا ہُوا نہ ہو۔ حالانکہ ہم ابھی بتلا چکے ہیں کہ بندے کی ذات سے لے کر صفات اور صفات سے لیکر افعال تک سب کے اندر عدمِ اصلی کی حد بندیاں موجود ہیں جنہوں نے اُسے مخلوق کہلایا۔

بہرحال جبکہ یہ واضح ہوگیا کہ بندے کا وجود جوکہ ایک اثر ہے۔ وجودِ خداوندی کا اس سے منقطع ہوکر بالاستقلال کوئی ایجادی حرکت نہیں کرسکتا کہ مستقلاً کسی شئے

کو وجود دیدے یا موجود کر دے یعنی مخلوق بنادے تو اس سے مسئلہ کا دُوسرا پہلو خود بخود روشنی میں آگیا کہ اس ظلّی وجُود کے آثار یعنی افعال گو حرکت اُسی کی کہلائیں کہ متحرک تو بہرحال وہی ہُوا ہے خواہ کسی باعث سے بھی ہُوا ہو مگر اُن کی تخلیق اُس کی نہ ہو۔ بلکہ خُدا کی طرف سے ہو۔ کیوں کہ اُس کی ذات وصفات اور افعال کا عدم اصلی سے ہر سمت میں محدود ہونا اُس کے اصلی عدم اور اُس کے نوپید ہونے اور حادثات وجود کی نشاندہی کر رہا ہے۔ ورنہ اگر وہ لامحدود الذات ہوتا جس پہ عدم کی کوئی حد بندی نہ ہوتی تو اُس کی ذات ازخود موجود ہوتی اور اگر وہ لامحدود الصفات ہوتا جن پہ عدم کی بندشیں لگی ہوئی نہ ہوتیں تو اُس کی صفات بھی ازخود اُس میں قائم ہوتیں اور اگر وہ لامحدود الافعال ہوتا جن پہ عدم کی قیدیں عائد نہ ہوتیں، تو اُس کے افعال بھی ازخود اور مستقلاً خود اُسی کی ایجاد سے موجُود ہو جاتے لیکن جبکہ اُن میں سے کوئی چیز بھی لامحدود نہیں، بلکہ سب کے سب عدم کی حدود کے گھیرے میں ہیں۔ تو بجز اس کے سوا اور کس چیز کی دلیل ہو سکتی ہے کہ ان میں سے کوئی چیز بھی ازخود نہ تھی بلکہ اُسی کے وجود دینے سے موجود ہوئی ہے جبکہ اُن کے عدموں پہ اُس کے وجُود کے پرتوے پڑ گئے۔ اُس کی ذات کے عدم پہ خدا کی وجودی ذات کا پرتوہ پڑا تو ذات موجود کہلائی اُس کی صفات کے عدم پہ خدا کی صفات کے وجُود کا عکس پڑا تو صفات موجُود ہو گئیں اور اُس کے افعال کے عدم پہ افعالِ خداوندی کا پرتوہ پڑا۔ تو وہ افعال موجُود کہلائے اور کسی کو وجُود کے پرتوہ

سے وجود دینا ہی تخلیق ہے جس کی وجہ سے جبریہ، قدریہ بندہ کی ذات کو مخلوق کہتے ہیں کہ وہ عدم سے وجود میں آئی اور بندہ کی صفات کو مخلوق کہتے ہیں کہ وہ عدم سے وجود میں آئیں تو پھر آخر اُسی وجہ سے اُس کے افعال کو مخلوق کہنے میں اُنہیں کیوں تامل ہے کہ وُہ بھی تو عدم ہی سے وجُود میں آئے ہیں اگر اس بندے کے ہاتھ میں وجُود کی باگ دوڑ ہوتی اور یہ کسی چیز میں بھی غیر کی ایجاد سے مستغنی ہو سکتا تو اس بارہ میں اپنے افعال تک ہی کیوں محدود رہتا؟ اپنی ذات اور صفات کو بھی یقیناً ایجادِ غیر کی تہمت سے بری رکھتا اور بذاتہٖ وصفاتہٖ خود بخود ہی موجُود ہوتا۔ پس قدریہ کا یہ کہنا کہ بندہ افعال میں مستقل بالاختیار ہے جس میں کسی قسم کے جبر کا نشان نہیں در حقیقت یہ دعویٰ کرنا ہے کہ بندہ میں وجود خود اپنا اور اصلی ہے جس میں عدم کا نشان نہیں۔ حالانکہ یہ دعویٰ خلافِ واقعہ ہونے کے علاوہ خود اُن کے مُسلّمات کے بھی خلاف ہے کہ وہ بندے کو مخلوق مان چکے ہیں، اور مخلوق کی حقیقت ہی وجود و عدم کی ترکیب سے بنتی ہے جس میں عدم اپنا ہوتا ہے اور وجُود دُوسرے کا جس سے لامحالہ اُسے وجود کے لئے واجب الوجُود کا محتاج ہونا پڑے گا اور وُہ اپنی ہر اُس چیز میں اُس کا محتاج ہوگا جس میں عدم کی یہ مذکورہ آمیزش ہے، اور ظاہر ہے کہ یہ آمیزش اُس کی ذات وصفات سے لے کر افعال تک سب ہی میں سرایت کئے ہوئے ہو تو بلاشبہ وجود کی محتاجگی بھی ان سب ہی میں ہوگی اور سب جانتے

ہیں کہ کسی سے وجود لے کر موجود ہونا۔ یا بالفاظِ دیگر اپنے عدم کو دوسرے کے وجود کے پرتوؤں سے چھپانا ہی مخلوقیت ہے تو بندہ کی ذات وصفات بھی مخلوق ہوئی اور افعال بھی۔ ورنہ ایک علّت کے اشتراک کے ساتھ حکم میں تفاوت کا دعویٰ دار تحکم محض نہیں ہے تو اور کیا ہے جس کا ارتکاب قدریہ کر رہے ہیں۔

البتہ یہ ضروری ہے کہ گو بندہ کی ذات وصفات اور افعال سب ہی مخلوق الٰہی ہیں جنہیں اُسی موجُودِ اصلی کی بارگاہ سے وجود ملتا ہے مگر تھوڑا سا تفاوت یہ ضروری ہے کہ بندے کے افعال کو وجود جب ملتا ہے جب اس کی ذات وصفات کا وجود ہو چکتا ہے، اور اس میں عام وجودی صفات کے ساتھ ارادہ واختیار کا کمال پیدا کر دیا جاتا ہے۔ اس لئے انسان کے اختیاری افعال کی حد تک اُن کی پیدائش میں انسان کے ارادہ اور اختیار کا توسط ضرُوری ہے ورنہ اختیار کی موجودگی لغو اور عبث ہو جائے جیسا کہ واضح ہو چکا ہے۔ البتہ غیر اختیاری افعال جیسے حرکتِ رعشہ یا حرکاتِ غفلت ومدہوشی وجنون وغیرہ کہ وہ مثل حرکاتِ طبعیہ کے ہیں یہ توسط نہیں ہوتا۔ سو وہ اُن کا یا اُن کے ترک کا مکلف بھی نہیں ہوتا مگر بہرحال دونوں قسم کے افعال وحرکات کی تخلیق اللہ ہی کی طرف سے ہوتی ہے۔ مگر ایک کی بلا استعمال اختیارِ عبد اور ایک کی باستعمال اختیارِ عبد۔ بندے کے اسی استعمالِ اختیار کا نام "کسب" ہے۔

پس بندہ اپنے افعال کا کاسب ہے اور حق تعالیٰ اُن کا خالق لیکن کسب

اور خلق میں کوئی ایسا درمیانی حسّی وقفہ نہیں ہے کہ اُس کی تحلیل کر کے دکھلا دی جائے یا خود یہ بندہ ہی اُسے کسب کے وقت محسوس کر سکے کیوں کہ جیسے ہی بندہ نے کسی چیز کے دیکھنے کا ارادہ کیا تو عین اُسی لمحہ میں آنکھ کی پلک اُٹھی اور ابصار واقع ہو گیا۔ اِس آنی کاروبار میں ارادہ ابصار اور خود ابصار میں جو خلقِ خداوندی سمایا ہُوا ہے اُسے تجزیہ کر کے کسی وقفہ کے ساتھ مشاہدہ کر لینا خود اس کا سب بندے کی قدرت سے بھی باہر ہے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ بجلی کا سوئچ دبانے اور بلب کے روشن ہو جانے میں پل بھر کا وقفہ بھی ہم محسوس نہیں کر سکتے۔

بہرحال بندہ کی ذات وصفات میں تو صرف خلقِ الٰہی کی کارگزاری ہے جس میں بندہ کے کسب کو ادنیٰ دخل نہیں ؎

ما نبودیم و تقاضا ما نبود　　لطفِ تو ناگفتۂ ما می شنود

البتہ اُس کے اختیاری افعال میں خلقِ خداوندی کے لئے کسبِ عبد بھی شرط ہے کہ بلا کسب خلقِ الٰہی واقع نہیں ہوتا۔ جن کا فصل و امتیاز حسّی نظر کے لئے ناممکن ہے اس کو ذیل کی مثال سے یوں سمجھئے کہ:۔

جیسے آفتاب اپنے نور کے فیضان سے دُھوپ کی مختلف وضع قطع کی شکلوں مربع۔ مثلث۔ مستطیل وغیرہ کو زمین پر نمایاں کرتا ہے گویا جس جس ڈھنگ کے منفذ سے یہ نور آفتاب گزرتا ہے اُسی وضع کی شکل اختیار کر لیتا ہے ایسے ہی (بلا تشبیہ) حق تعالیٰ اپنے نورِ وجود سے کائنات کے مختلف الاشکال اعیان کو

وجود دیتا ہے گویا جس جس ڈھنگ کے عدم کے منفذوں سے نُور وجود کا نُورانی سایہ گزرتا ہے اُسی شکل وصورت کی مخلوق نمایاں ہوجاتی ہے پس جیسے دُھوپوں کے ٹکڑے گویا آفتاب کی مصنوعات ہیں ایسے ہی یہ کائنات یا ممکنات کے مختلف الوضع پیکر حق تعالیٰ کی مخلوقات ہیں اگر آفتاب نور کا سایہ نہ ڈالے تو دُھوپ کا ہر ٹکڑا پردۂ ظلمت میں چُھپا رہ جائے اور اگر حق تعالیٰ اپنے وجود کا پرتوہ نہ ڈالے تو ممکنات کا ہر جوہر و عرض پردۂ عدم میں مستور رہ جائے۔

پس جس طرح دُھوپوں کی شکلوں کی حقیقت اِس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ نُور وظلمت کا مجموعہ ہیں جن میں چہار طرف تو عدم النور یعنی ظلمت گھیرا ڈالے ہوئے ہے، اور درمیان میں ذرا سا محدود حصّہ نُور کا آگیا ہے۔

پس اس محدود نور اور اس حد بند ظلمت کے ایک جگہ جمع ہوجانے سے یہ شکل عالمِ وجود میں آتی ہے جسے ہم لوگ گول دُھوپ یا مثلث دُھوپ کہہ دیتے ہیں۔ اگر نور ہی نُور ہو تو اُس کی کوئی شکل نہیں جیسے کھلے میدانوں یا بے آڑ حصّوں میں تا حدِ نگاہ دھوپ پھیل رہتی ہے نہ اُسے مربع کہہ سکتے ہیں نہ مثلث ایسے ہی اگر ظلمتِ محض ہو تو اُس کی بھی کوئی شکل نہیں جیسے اندھیری رات میں بے حد و بے نہایت اندھیرا ساری زمین پر چھایا رہتا ہے جس میں نہ مربع صورت ہے نہ مثلث، لیکن جونہی نُور اور عدم النُور کا کہیں اجتماع ہوجاتا ہے وونہی شکل وصورت تیار ہوجاتی ہے۔ اسی طرح نہ وجودِ مطلق کی کوئی صورت ہے جیسے حق تعالیٰ کا وجود باوجود کہ

ہر شکل وصورت سے بَری ہے اور نہ عدمِ محض کی کوئی صورت ہے جیسے نا پیدا شدہ عدمات کہ اپنی لاشیئیت کی اندھیریوں میں بے شکل وصورت پڑے ہوتے ہیں لیکن جونہی عدمات پر وجودات کا سایہ پڑتا ہے اور وجود و عدم کسی نقطہ پر اس طرح جمع ہوجاتے ہیں کہ بے قید وجود کے کسی پرتوہ کو عدم کی حد بندیاں گھیر کر مشخص دکھلانے لگیں وونہی کائنات کی یہ بوقلموں شکلیں نمایاں ہوجاتی ہیں جس سے واضح ہے کہ شکل نام حد بندی اور تقیّد کا ہے۔ اطلاق اور عمومِ محض شکل سے بَری و بالا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ نہ حق تعالیٰ کی کوئی شکل وصورت ہے کہ وہ وجود بحت اور لامحدود ہے اور نہ غیر پیدا شدہ کائنات کی کوئی صورت ہے کہ وہ عدمِ محض ہے اور اُس کی بھی کوئی حد و نہایت نہیں۔

کیونکہ جب حق تعالیٰ کا وجود لامتناہی ہے اور ہر حصّہ وجود میں ظہور و تجلّی کی شان ہے اور یہ ظہُور و انعکاس عدمات ہی کے سانچوں سے ہوتا ہے، تو جتنے گوشے وجُود کے ہوں گے اُتنے ہی سانچے عدم کے بھی ہوں گے۔ پس اگر وجُود لامحدود ہوگا تو اُس کا یہ محل قابل عدم بھی لامتناہی ہوگا ورنہ اگر یہ وجود جس کا ظہور علی الاطلاق ممکن ہے تو لامحدود ہُوا۔ اور اُس کے محل ظہور جو عدمات ہیں محدود ہوں تو کھلا لاتِ ذات کا لامحدود حصّہ ناقابلِ ظہور ہوجائے۔ جو سراسر محال اور خلافِ مفروض ہے۔ اسی طرح اُس کی صفات مثلاً علم و قدرت کی لامحدودیت اُس کے معلومات کی لامحدودیت کی مقتضی ہے اور ظاہر ہے کہ اُس کے معلومات و

مقدورات جو معرضِ وجود میں آچکے ہیں۔ وُہ محدود ہیں بمصداقِ "وان من شیئٍ الاعندنا خزائنہ وما ننزلہ الا بقدرٍ معلوم" تو لامحالہ غیر ظاہر شدہ معلومات و مقدورات ہی کو لامحدود ماننا پڑے گا اور وہ بلا شُبہ عدمات ہیں اس لئے عدم کو بھی بے نہایت کہنا پڑے گا۔

گویا ہر وجودی کمال کی محاذات میں اُس کا عدم قائم ہے جو انفعال کی صلاحیت رکھتا ہے اور اُس میں کو ہو کر یہ کمال ظہور پذیر ہو سکتا ہے، اور کمالاتِ وجود کی کوئی حد نہیں تو لامحالہ نقائص عدم کی بھی حد نہیں ہو سکتی۔ ورنہ وہ کمالات حق جن کا تعلق معدوم کی ایجاد و ابقاء سے ہے سب محدود ٹھہر جائیں گے۔

پس ظواہر کی لامحدودیت مظاہر کی لامحدودیت کی کھُلی دلیل ہے اور خلاصہ یہ نکلا کہ وجود کی طرح عدم کی بھی کوئی حد نہیں، اور غیر محدود کی کوئی شکل نہیں ہو سکتی، کہ شکل نام ہی حد بندی کا ہے، اس لئے نہ حق تعالیٰ کی کوئی صورت ہو سکتی ہے کہ وہ ذات و صفات سے لامحدود ہے اور نہ عدم محض کی (جس کو خلاء کہنا چاہیئے) کوئی حد ہو سکتی ہے۔ پس شکل کی حقیقت حد بندی نکلی جس میں عدم کے حصّوں پر وجود کے حصّے سایہ ڈال کر ایک خاص ہیئت اختیار کر لیں۔

ہاں مگر اس موقع پر یہ پیشِ نظر رہنا چاہیئے کہ ان عدمات کے سانچوں میں ذاتِ حق خود نہیں ڈھلتی کہ اُس پر محدود بن جانے کا دھبّہ آئے۔ بلکہ اُس کا عکس اور وجودی سایہ ڈھلتا ہے جیسے روشندان کے منفذ میں خود آفتاب کی ذات ڈھل

کر ظاہر نہیں ہوتی اور یہ ممکن بھی کب ہے کہ ایک بالشت بھر کے روشندان میں وُہ آفتاب سما جائے جو زمین سے بھی نو کروڑ گنا بڑا ہے۔ بلکہ اُس کی دُھوپ اور نُورانی سایہ ان سوراخوں سے ہو کر گزرتا ہے جو متشکل بنتا ہے اور بظاہر محدود ہو جاتا ہے لیکن حقیقتاً وہ بھی محدود نہیں ہوتا کہ واقعتہً دھوپ کے ٹکڑے ہو جائیں بلکہ سایہ کی اوٹ میں ہو کر نظر یوں آنے لگتا ہے کہ دھوپ کے حصّے بخرے ہو گئے ورنہ اگر اس روشندان کے سایہ کو بیچ سے ہٹا دیا جائے تو دھوپ اُسی طرح متصل و احد دکھائی دینے لگے جس طرح تھی اور اس حالت میں بھی ہے۔

اس سے واضح ہوا کہ آفتاب کے نور ڈالنے سے ذاتِ آفتاب تو بجائے خود ہے۔ دُھوپ بھی محدود نہیں ہوتی البتّہ سایہ کے ٹکڑے ضرور ہو جاتے ہیں۔ جس سے یہ نُور بھی ٹکڑے ٹکڑے نظر آنے لگتا ہے۔ پس ان مربع مثلث شکلوں میں حقیقی حد بندی اگر ہوتی ہے تو سایہ ل نکہ نورِ آفتاب کی۔

اسی طرح کائنات کی ان زندہ شکلوں میں جب کسی عدم پر وجودِ الٰہی کا پرتو پڑتا ہے، اور وہ شکل موجود ہو جاتی ہے تو عدم کے سانچہ میں ذاتِ حق نہیں ڈھل جاتی کہ حلول وغیرہ کا شُبہ کیا جائے بلکہ اُس کے وجود کا سایہ اور پرتَوہ پڑتا ہے اور وُہ بھی عدم کے سانچے میں ڈھلتا نہیں بلکہ اس عدم زدہ شکل کی حد بندیوں میں یوں محسوس ہونے لگتا ہے کہ وجُود محدود ہو گیا ہے، اور ان شکلوں میں بٹ کر ٹکڑے ٹکڑے بن گیا ہے حالانکہ وجود کا یہ نورانی سایہ دھوپ کی طرح متصل واحد

ہے جس میں عدموں کے روشندانوں کی نفی اور حد بندی سے حقیقتاً کوئی تحدید نہیں ہوتی پس لامحدود ذات حق سے تو صورت کی نفی اور حد بندیوں سے بریت ہر حالت میں کی جائے گی جس کا نام تنزیہہ ہے لیکن عدم سے اس نفی اور تنزیہہ کی ضرورت نہیں کہ وہاں وہ شیئت ہی نہیں جس سے نفی کی جائے۔

بہرحال اب اگر آفتاب کی بنائی ہوئی اس شکل پہ غور کیا جائے جس میں نور و ظلمت دونوں جمع ہو گئے ہیں تو محسوس ہوگا کہ اس شکل میں نور کا حصّہ تو آفتاب سے آیا ہے نہ کہ خود اس شکل کی ذات سے اور نہ وہ بلا طلوع آفتاب بھی منور رہتی حالانکہ قبل از طلوع آفتاب اس شکل میں نور کا کوئی پتہ نشان تک نہ تھا اور ظلمت کا حصّہ خود اس شکل کی ذات میں سے اُبھرا ہے جو اس کی اصلیت تھی نہ کہ آفتاب سے کہ وہاں ظلمت کا نشان ہی نہیں۔

ٹھیک اسی طرح مخلوقات ربانی کی ان شکلوں میں جنہیں موجودات عالم یا ممکنات کہتے ہیں اور جو وجُود و عدم سے مرکب ہیں وجود کا حصّہ تو اللہ سے آیا ہے نہ خود اس ممکن سے ورنہ بلا تخلیق الٰہی ازل سے موجُود رہتا اور عدم کا حصّہ خود اس مخلوق کا ہے کہ یہ ساری کی ساری اصل میں تو عدم ہی تھی وجود خداوندی کے پرتو نے اس معدوم الاصل کو موجُود الوقت کر دکھایا ہے، نہ کہ یہ عدم ذاتِ حق سے آیا ہے کہ وہاں عدم کا نشان ہی نہیں۔

لیکن یہاں یہ بھی پیشِ نظر رہنا چاہیئے کہ اس شکل میں ظلمت کا حصّہ گو خود اس شکل کی ذات ہی کا ہو مگر وہ نمایاں جب ہی ہو سکتا ہے کہ جب آفتاب سے نُور آ جائے۔ اگر آفتاب اس شکل پہ نُور ڈال کر اُسے نمایاں نہ کرے تو خود اُس کی ظُلمت بھی کسی کے سامنے نہیں آ سکتی۔ پس شکل کی ظلمت نمایاں ہونے میں آفتاب کے فعل کا دخل ہُوا نہ کہ خود اس شکل کے فعل کا۔ اس شکل کا کام تو صرف یہ تھا کہ وہ اپنی قابلیت نور کو آفتاب کی محاذات میں لا کر پیش کر دے تا کہ آفتاب اُس پر اپنا نُور چمکا دے۔

ٹھیک اسی طرح مخلوقاتِ الٰہیہ میں جو وجود و عدم سے مرکب ہے عدم کا حصّہ بغیر وجود آئے نمایاں نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ مخلُوق کی پیدائش سے پیشتر اُس کا عدم نمایاں تو کیا ہوتا وہ کوئی قابل ذکر شے تک نہ تھا کہ اُس کا کوئی چرچا بھی زبانوں پر ہوتا، اور اُسے کوئی جانتا بلکہ وہ لم یکن شیئاً مذکوراً تھا پس اُس کا عدم بھی قابل ذکر اور قابل نمائش وجود ہی آنے سے ہُوا

اگر حق تعالیٰ اس شکل کو وجُود نہ دیتے تو نہ اُس کا چاندنا ظاہر ہوتا نہ ظُلمت اور وجُود و فنا ہی تخلیق ہے تو نتیجہ صاف نکل آیا کہ مخلوق کی خیر و شر اُن کے عطاءِ وجُود یعنی تخلیق سے کُھلتی ہے۔ مخلوق کا کام صرف اتنا ہے کہ اپنی صلاحیتیں کو خالق کے آگے پیش کرتی رہے، اور وہ اُنہیں وجود دیدے کر کھولتا رہے نہ یہ کہ مخلوق اپنی بُرائی بھلائی خود ہی اپنی ایجاد سے کھول دے پس جیسے دُھوپ کی

شکلیں اپنی نورانیت اور ظلمانیت کو از خود ظاہر نہیں کر سکتیں بلکہ آفتاب کے سامنے حاضر ہو کر نور لیتی ہیں جن سے اُن کا چاندنا اور اندھیرا، اور تنویر و اظلام ہوتا ہے اسی طرح مخلوقات اپنی خیر و شر جو اُس کے وجود و عدم کا ثمرہ ہے از خود بالاستقلال ظاہر نہیں کر سکتیں بلکہ اُن کا نام صرف اپنی استعدادوں کو خدا کے بخشے ہوئے ارادے و اختیار سے ذات باری تعالیٰ عزّ اسمہٗ کے سامنے لے آنا ہے تاکہ اُدھر سے وجود ملجانے سے اُن کی بُرائی بھلائی نمایاں ہو جائے۔ پس ان صلاحیتوں کی اختیاری اور ارادی پیش کش ہی کا نام کسب ہے۔ اور ادھر سے ہر اختیار و عزم پر فعل خیر و شر کو وجود دے دینا خلق ہے۔ کسب بندہ کی طرف سے ہے اور خلق خدا کی طرف سے ہے پس بندہ کی خیر تو خیر شر بھی بغیر ایجاد خداوندی کے نمایاں نہیں ہو سکتی جیسے دھوپ کی شکل کی نورانیت تو بجائے خود ہے۔ ظلمانیت بھی بغیر آفتاب کے فعل تنویر کے نہیں کھل سکتی۔

مسئلہ تقدیر میں اہل سنت کے مذہب کے یہی دو رکن ہیں۔ کسب عبد اور خلق رب۔ کسب عبد جبریہ کے مقابلہ پر ہے اور خلق ربّ قدریہ کے مقابلہ پر اس لئے یہ دونوں ہی طبقے اہل سنت کے مقابل آئے۔ ایک نے کسب عباد کو نشانہ بنا لیا اور ایک نے خلق رب کو، اور اعتراضات کی بوچھاڑ شروع کر دی۔ قدریہ نے خدا کے خلق افعال پہ نکتہ چینی کرتے ہوئے کہا کہ اگر بندے کو خالق افعال نہ مانا جائے بلکہ اُسے کاسب کہہ کر اُس کے افعال کا خالق خُدا کو تسلیم کر لیا

جائے تو خُدا جہاں خالق خیر ٹھہرے گا وہیں خالق شر بھی قرار پائے گا، اور یہ بلاشُبہ خُدا کی شانِ تنزیہہ کے خلاف ہے کہ اُسے شرور و مفاسد کا موجد اور خالق تسلیم کیا جائے۔ اور شرور کی نسبت اُس کی بارگاہ رفیع کی طرف کی جائے۔

لیکن اہل سنت کی طرف سے کہا جا سکتا ہے کہ بندہ کے کسب کرنے پر اُس کے افعال کو پیدا کر دینا ظاہر ہے کہ عطاءِ وجود ہے اور عطاءِ وجود کسی حالت میں بھی مذموم نہیں۔ بلکہ اعلیٰ ترین صناعی اور مخلوق پر انتہائی احسان ہے کہ اُسے وجود جیسی بے بہا دولت بخش دی۔ اور ساتھ ہی اُسے اپنے مکنون جوہر اور طبعی خاصیات دکھلانے کی آزادی دی، اور موقعہ بخشا۔

یہ دُوسری بات ہے کہ یہ پیدا شدہ چیز خواہ وہ افعال خلائق ہوں یا خود خلائق اپنی ذات سے بُری ہو یا اچھی۔ مگر وجود بخشنا ہر صورت میں خوبی ہی خوبی اور وجود دینے والا بہر صورت مستحق مدح و ثنا ہی رہے گا۔ کہ اُس نے اپنا عجیب و غریب کمال دکھلایا جو کسی اور سے نہ بن پڑتا تھا۔

مثلاً ایک شعبدہ گر اپنی ٹوکری کے نیچے چند کنکریاں چھپا کر اُس پہ اپنا ڈنڈا پھیر آتا ہے اور ڈگڈگی بجاتا ہے اور منٹ بھر میں ایک چلتا پھرتا کبوتر نکال کر دکھلا دیتا ہے جس پر تماشبین متعجب اور مسرور ہو جاتے ہیں۔ تھوڑی دیر میں وہی شعبدہ گر اُس ٹوکری کے نیچے سے ایک رسی چھپا کر نکالتا ہے تو وہ دوڑتا بھاگتا سانپ بن جاتی ہے جس سے تماشبیں، متوحش اور خوف زدہ

ہو کر بھاگنے لگتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ کبوتر مرغانِ حرم میں سے ہے۔ ایک بے ضرر اور پاک جانور ہے اور سانپ بد طینت اور موذی جانور ہے۔ ایک اچھا اور ایک بُرا۔ لیکن تماشبینوں کی نگاہ میں شعبدہ باز دونوں صورتوں میں اچھا باکمال اور مستحقِ مدح و انعام ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ اُس نے تو ہر صورت میں اپنا کمال ہی دکھلایا، اور اشیاء کو وجود ہی دیا اور وجود دینا بہر صورت انعام ہے کبوتر کو دیا جائے یا سانپ کو نیز کبوتر اپنی ذات سے اچھا بھی اور سانپ بُرا بھی مگر مجموعۂ تماشہ کے لحاظ سے دونوں خیر ہی خیر ہی ہیں۔ کیونکہ تماشہ کا کمال بغیر ان مختلف انواع کے نمایاں کئے پورا نہیں ہوسکتا تھا۔ اس لئے شعبدہ گر کی طرف کسی صُورت میں کوئی بُری نسبت نہیں ہوسکتی۔

ایک معمارِ تعمیرِ مکان کے سلسلہ میں شہ نشین بناتا ہے جس میں گلدستے اور آرائش کے سامان رکھے جاتے ہیں اور بیت الخلاء بھی بناتا ہے جہاں منول سنجی سنبلیں ڈال جاتی ہیں۔ ایک شے اپنی ذات سے اچھی، اور ایک بُری مگر معمار ہر صُورت میں قابلِ تعریف اور مستحقِ ثناء وصفت ہے۔ کیونکہ اُس نے تو ہر صورت اپنی ایجاد اور وجود بخشی کا کمال ہی دِکھلایا۔ نیز مجموعۂ مکان کی نسبت دونوں چیزیں اچھی۔ کیونکہ مکان کا کمال ان انواع کے بغیر پُورا نہیں ہوسکتا تھا۔

اِسی طرح حق تعالیٰ خالقِ خیر بھی ہے اور خالقِ شر بھی، خالقِ ایمان بھی ہے اور خالقِ کفر بھی۔ خالقِ تقویٰ بھی ہے اور خالقِ فجور بھی اور ان میں سے ہر خیر

اپنی ذات سے اچھی اور شر اپنی ذات سے بُری۔ مگر وجود دہندہ اور پیدا کنندہ دونوں کے لحاظ سے صاحبِ خیر، باکمال اور مستحقِ ثناء وصفت ہے کہ اُس نے بہر حال وجُود بخشی کی جو احسان ہی احسان اور انعام ہی انعام ہے نیز اُس نے ان دونوں نوعوں کے لحاظ سے فیّاضی ہی کی ہر نوع کو اپنی ذاتی خاصیت دکھلانے اور اپنے انجام تک پہنچنے کا موقعہ دیا اور ادھر مجموعۂ عالم کے اعتبار سے ان میں سے کوئی چیز بھی شر نہیں کہ مجموعۂ کمال ان ساری انواع کے بغیر پُورا نہیں ہوسکتا تھا ؎

گُلہائے رنگ رنگ سے ہے زینتِ چمن
اے ذوق اِس جہان کو ہے زیب اختلاف سے

پس خالق جل مجدہٗ کی طرف نہ بایں معنیٰ شر کی نسبت ہوتی ہے کہ وُہ وجود بخشندہ ہے بخشش وجود نہ شر ہے نہ شر کی نسبت اور نہ بایں معنیٰ شر کی نسبت ہوتی ہے کہ اُس نے مجموعۂ عالم اور کارخانۂ تکوین کو مختلف المزاج اشیاء سے رونق بخشی کہ مجموعہ کو اشتات سے مزیّن کرنا نہ شر ہے نہ شر کی نسبت۔ پھر نہ بایں معنیٰ شر کی نسبت ہوتی ہے کہ مختلف الخاصیات اشیاء کو اپنی خاصیات دِکھلانے میں اُس نے آزادی دی اور کسی شے کو آزادی دینا اور اُسے اُس کی حدِ کمال پر پہنچنے کا موقعہ دے کر اُس کے انجام اور اُس کے صحیح ٹھکانے پر پہنچا دینا نہ شر ہے نہ شر کی نسبت۔

اِسی حقیقت کو ذرا اور گہری نظر سے دیکھنے کے لئے اُسی وجود و عدم

کے نظریہ کی روشنی میں دیکھئے تو یوں نظر آئے گا کہ یہ عالم جبکہ مجموعۂ وجود و عدم ہے جیسا کہ ابھی ثابت ہوا تو اُسے اور اُس کے تمام اجزاء کے عدمات کو وجود کا لباس پہنانے سے قدرتاً اُس سے دو قسم کے اُمور ظاہر ہو سکتے ہیں۔

ایک طرف تو اُس کے عدمات کے سانچوں میں وجود ڈھلنے سے وجود کے کمالات کُھلیں گے جو اُس طرف کی خصوصیات کے لحاظ سے بقدرِ وجود مخصوص رنگ کے ہوں گے اور دُوسری طرف اُس کی اصل جبلّت عدم کے مکنونات عدمی نقائص کی صورت میں نمایاں ہوں گے، اور ان دونوں رنگوں کے سامنے آنے ہی سے اُسی شے کی ماہیت اور نوعیت دُنیا کے سامنے واشگاف ہوگی۔ اور ادھر اللہ کی صناعی کا کمال کُھل کر اُس کی مختلف صفات و شئون نمایاں ہوں گی۔ شے کے وجودی کمالات ظاہر ہونے سے تو خود وجود کا کمال سامنے آئے گا کہ وُہ مختلف مظاہر میں نمایاں ہوا اور خود اِس طرف کے عدمی نقائص کُھلنے سے وجُود کے اظہار معنی کھول دینے کا کمال سامنے آئے گا کہ اُس نے اپنی مخفی نُورانیت اور روشنی سے اس شئے کی جبلّی اور مخفی کمزوریاں سامنے کر دیں۔ گویا وجُود ایک نُور ہے جس کی حقیقت یہ ہے کہ:۔

الظاہر بنفسہ مظہر لغیرہ (خود نمایاں اور دوسرے کو نمایاں کر دینے والا)

پس ایک صورت میں تو وجود اپنے باطن کو کھولتا [illegible] نمایاں

ہوتی ہے، اور ایک صورت میں وہ اپنے مظہر و مورد کے باطن کو کھولتا ہے جو عدمی تھا تو شر و خرابی واضح ہوتی ہے اور اس طرح ظہور و اظہار کی بوقلمونیاں دُنیا کے سامنے آ کر ایجاد ربانی کے کمالات واشگاف کرتی رہتی ہیں۔ مثلاً ایک انسان کے عدم العلم پر جب علم خداوندی کا وجودی پرتوہ پڑے گا اور شخص عالم کہلائیگا تو ظاہر ہے کہ وُہ عالم الکل اور علام الغیوب تو بن ہی نہ جائے گا جبکہ عدم العلم کا نقص بھی بوجہ عدم اصلی اُس کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ پس بقدرِ استعداد اُس کا عدم علم یعنی جہل اُس میں قائم رہے گا۔ پس جس حد تک علمی کمال اُس سے ظاہر ہوگا وہ تو علمِ الٰہی کا ظہُور ہوگا، جو اس کے ظرف کے مناسب وضع و انداز لئے ہوئے ہوگا۔ کہ علمِ الٰہی نے اُس میں جلوہ افروزی کر کے خود اپنے کو اس کے روزنِ جہل سے نمایاں کیا، اور جس حد تک اُس سے جہالت سرزد ہوگی وہ خود اُس کے جاہل نفس کا جبلّی شر ہوگا مگر وہ کُھلے گا علم کے ظہُور کے بعد ہی، کہ اُس کے بغیر نہ اُس کے عدم کا چرچا ممکن تھا نہ عدم علم کا۔ پس بصُورت کمالات علمی تو علمِ الٰہی خود نمایاں ہُوا اور بصورت نقائص جہل علم نے اُس شخص کی جاہلانہ جبلّت کو نمایاں کیا۔

پہلی صورت اللہ کے کمال لطف و کرم کی ہے کہ کس فیاضی سے اس ظلماتی مخلوق میں اپنا نورِ علم چمکایا اور کوئی ادنیٰ بخل روا نہ رکھا اور دوسری صورت اللہ کے کمال عدل و انصاف کی ہے کہ مخلوق کے ہر مکنون جوہر اور اس کی ہر طبعی اور جبلّی

خاصیّت کو خواہ وہ کتنی ہی گندہ کیوں نہ تھی، نمایاں ہونے کا موقع دیا اور اُس پر کوئی بھی پابندی عائد نہ فرمائی اگر مخلوق بے اختیار تھی تو اضطراراً اور اگر با اختیار تھی تو اختیاری انداز سے اُسے کھل کھیلنے کا موقع بخشا۔ اُس کی فیاضیوں کے سامنے مُطلقاً ہر مخلوق بہرہ یاب ہے خواہ وہ شر ہو یا خیر۔ وہ ہر ایک کو موقعہ بخشتا ہے کہ وہ اپنے طبعی آثار و خواص کھول کر اپنے نتیجہ تک پہنچ جائے۔ کلا نمد هٰؤلاء وهٰؤلاء من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محظورا۔

اِس سے واضح ہُوا کہ مسئلۂ تقدیر میں خیر و شر اور بالخصوص تخلیق شر خُدا کے لئے کِسی اتہام و الزام کا باعث تو کیا ہوتی، مزید اظہار کمالات اور ظہُور خیرات کا باعث ہے۔ وہ شر کو اگر پیدا کرتا ہے تو شر اُس کی ذات پاک کے پاس نہیں پھٹک سکتی اُدھر سے صرف وجُود ملتا ہے اور اس وجُود یافتہ کی بُرائی کو کھول کر اپنی بھلائی اُس میں شامل کر دیتا ہے نہ یہ کہ اُسے کوئی بُرائی بخشتا ہے۔ پس کِسی بُرے کو سامنے لا کر اُسے بھلائی سے مقرون کرنا۔ اور بُرائی نہ دینا، آخر کون سے اُصول سے شر کہا جائے گا اور یہ نسبتہ اللہ کی جناب میں کب بُری ہے کہ اُس کی وجہ سے اہلسنت کو مطعون کیا جائے۔

غرض جس اُصول پر اللہ کے جُود و نوال، اور عدل و انصاف کا ظہُور ہوتا ہو کہ ایک طرف تو کمال عدل سے بندے کے طبعی جوہروں کو کھلنے کا موقع دیا جائے اور دوسری طرف کمال فیضان سے اُسے وجود کی خیر کا مورد بنایا جائے

اور اس وجُود سے جو کمالات ظاہر ہوں اُنکو کمال رحمت سے اس بندہ ہی کی طرف منسوب بھی کر دیا جائے حالانکہ وجُودی کوئی کمال بھی حقیقتاً اُس کا نہیں تھا تا کہ اس کمال و نقصان کے ظہُور سے لبطور حجت یہ کہا جا سکے کہ اِتنی تو اس بندہ میں استعداد کی خوبی تھی کہ وجُود کے ذریعہ کمال کا یہ حِصّہ اُس نے اپنے اندر جذب کر لیا اور اتنی اُس کی استعداد میں کمی تھی کہ اپنے ذاتی عدم کی بدولت کمال کا باقی ماندہ حِصّہ جذب نہ کر سکا۔ بلکہ عدمی نقائص کا ظہُور اس سے ہوتا رہا۔ اور اِس لئے وہ بقدرِ کمال تو اِتنے عروج و سر بلندی کا مستحق ہے اور بقدرِ نقصان اِتنی پستی اور سر نگونی کا مستحق ہے۔ تو کیا یہ اصُول اور اس کے عادلانہ ثمرات خُدا کی بارگاہِ رفیع میں کِسی ادنیٰ سی نسبت شر کا بھی باعث کہلائے جا سکتے ہیں؟ جن سے اہلِ سنّت کو ملزم ٹھہرایا جائے اور اس اصُول کی تردید کی فکر کی جائے۔

بہر حال اِس سے واضح ہو گیا کہ حق تعالیٰ خالق خیر ہو کر بھی مستحق حمد و ثنا ہے اور خالق شر ہو کر بھی مستحق توصیف و تعریف ہے کہ اُس نے ہر صورت میں کمال دِکھلایا اور کمال عطا فرمایا، اور کمال کا دکھلانا اور دُوسرے کو دینا کِسی حالت میں بھی بُرا یا بُری نسبت والا نہیں ہو سکتا۔ اب اگر اس کمال کے دینے سے کسی ذات کی اپنی ذاتی بُرائی کھُلنے لگے تو اس میں خوبی دینے والے کا کیا قصُور ہے؟ کھوٹ اُس کا ہے جس کی جبلّت میں بُرائی پیوستہ تھی اور وہ اِس

بھلائی کے چاندنے میں چمکنے لگی، ورنہ اگر ان عدمی بُرائیوں کے ظہور سے خوف کھایا جاتا تو کسی معدوم کو وجود ہی نہ دیا جاتا کہ معدوم میں اُس کے عدم کے سبب شرو بُرائی کے سوا تھا کیا کہ نکلتا۔

بلکہ اگر نگاہ کو اور گہرا کیا جائے تو واضح ہو گیا کہ خلقِ خیر جس پر فرقِ باطلہ کو کچھ زیادہ اعتراض نہیں بغیر خلقِ شر کے مکمل ہی نہیں ہو سکتا۔ اِس لئے اِس عالم کون و فساد میں جس حد تک ضروریاتِ خیر کے پیدا کرنے کی تھی اُسی حد تک ضرورت شر کے پیدا کرنے کی بھی تھی کہ ایک کے بغیر دوسری کا کارخانہ مکمل ہی نہیں ہو سکتا تھا۔ اور اِسی لئے خیر و شر مجموعۂ عالم کے لئے دونوں خیر ٹھہرتی ہیں۔ اور گویا بلحاظ مجموعۂ عالم کوئی بھی شر نہیں کہ اُسے شر کہہ کر بارگاہ حق کو اُس کی نسبت سے بچانے کی فکر کی جائے اور جو اس فکر میں ساتھ نہ دیں اُنہیں مطعون کیا جائے۔

وجہ اِس کی یہ ہے کہ حسب ثابت شدہ وجود تو صرف ذات بابرکات حق کے ساتھ قائم ہے جو اپنے جوہر ذات کے لحاظ سے ہر چیز سے غنی، اور مستغنی ہے۔ حتیٰ کہ خود وجود کا بھی محتاج نہیں کہ کہیں سے لائے۔ جبکہ اُس کا وجود ذاتی اور خانہ زاد ہے۔ البتہ عالم کائنات کا ذرّہ ذرّہ اپنی ذات سے چونکہ معدوم ہے، اِس لئے وہ اپنے وجود کے لئے جب بھی اُس کی استعداد اُس کی موجودگی کا تقاضا کرے گی حق تعالیٰ کا محتاج ہوگا، لیکن اگر غور کرو تو یہ ممکن جو وجود کا

خواہشمند اور اُس کا محتاج ہے اور اپنی موجودگی کے لئے صرف وجود ہی کا محتاج نہیں عدم کا بھی محتاج ہے کیونکہ وجود وہیں آسکے گا جہاں وجود نہ ہو بلکہ عدم ہو۔ ورنہ موجود اشیاء کو وجود دیا جانا تحصیل حاصل ہے جو عبث اور لغو ہے بلکہ موجود شے وجود قبول کر بھی نہیں سکتی کیوں کہ قبولیت خلاء سے ہوتی ہے اور جب ہاں ہر گوشہ وجود سے پُر ہے تو ظرفِ وجود خالی کب رہا کہ وجود اُس میں بھرا جائے اسی لئے حق تعالیٰ شانہٗ کو جو وسیع الوجود، محیط الوجود اور کامل الوجود ہے نہ وجود دیا جا سکتا ہے نہ وہاں قبولیتِ وجود کی گنجائش ہی ہے کہ وہاں کوئی گوشہ وجود سے خالی ہی نہیں جس میں وجود آئے۔ غرض عطا وجود کی ضرورت اور گنجائش وہیں ہوتی ہے جہاں وجود نہ ہو بلکہ عدم ہو۔ اس سے واضح ہُوا کہ وجود اپنی کارگزاری بغیر عدم کے دِکھلا ہی نہیں سکتا کہ وجود پہ وجود کی کارگزاری ممکن بھی نہیں اور لغو بھی ہے اس لئے گویا وجود اپنے ظہور میں عدم کا ضرورت مند ہے کہ اُس کی نمود بغیر عدم کے محل و مورد کے نہیں ہوتی۔

اور یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ وجود خیر محض اور عدم شر محض ہے، اس لئے اگر ہم یوں کہہ دیں کہ خیر کا ظہور بغیر شر کے ظہور کے ممکن نہیں اور خیر کا کارخانہ بغیر شر کے مکمل نہیں ہو سکتا تو کچھ بے جا نہ ہوگا۔ نظر بریں یہ ماننا پڑے گا کہ جب بھی وہ قادر مطلق اپنے وجود یا وجود کی خیر و خوبی نمایاں فرمائے گا تو اُس کے لئے محل و مورد عدم ہی بنے گا اور عدم پہ وجود پڑنے سے اُس کے عدم نقائص قدرتاً

کُھلے بغیر نہیں رہیں گے لامحالہ نتیجہ وہی نکل آیا کہ خیر کا ظہور بغیر شر کے ظہور کے نہ ہو سکے گا، یا یوں کہو کہ اِس ممکن سے خیر کے ساتھ بقدرِ قلّتِ استعداد و شر کا ظہور بھی ضروری ہے ورنہ ثابت ہوگا کہ اُس میں شر کا منشاء ہی نہیں تھا جس کا نام عدم ہے۔ حالانکہ ممکن کے معنی ہی معدوم الاصل اور موجود الوقت کے ہیں۔ اس لئے شر کا اظہار فطرتاً مقتضائے تخلیق ہوا تو کس طرح سے کہہ دیا جائے کہ خلقِ شر کی نسبت بارگاہ حق کے لئے ایک بُری نسبت ہے ورنہ اگر اس نسبتِ شر کے خوف سے ہی احتراز کیا جائے تو نفسِ تخلیق ہی سے اِنکار کرنا پڑے گا۔ پس ایک نسبتِ شر ہی نہیں کُھلے بندوں تخلیقِ شر کا دعویٰ کرنا بھی شر نہیں ثابت ہوتا تو اب اہلِ سنت پر کیا الزام ہے؟

بلکہ اگر پیکرِ فکر کو اور تیز دوڑایا جائے تو شاید ہمارے لئے یہ دعویٰ کرنا بھی سہل ہو جائے کہ تخلیق حقیقتاً صرف شر ہی کی ہوتی ہے نہ کہ خیر کی۔ کیوں کہ یہ واضح ہو چکا ہے کہ خیر کا منبع وجُود ہے اور شر کا مخزن عدم۔ اور جبکہ وجود اللہ کا ذاتی ہے تو بلاشبہ خیر بھی اُسی کی ذاتی ہے۔ اور عدم جبکہ مخلوق کا ذاتی ہے تو شر اُس کی ذاتی ہوئی، اور ظاہر ہے کہ تخلیق یا خلق کے معنی اُس چیز کو وجُود دینے کے ہیں جس میں وجُود نہ ہو۔ پس خیر جبکہ ذاتِ حق میں ازل سے موجود اور ثابت و قائم ہے۔ تو اُس کی تخلیق کے قائل ہونے کے معنی اُس کی عدم موجودگی کے قائل ہونے کے ہوں گے ورنہ اگر وہ موجود تھی تو تخلیق کرکے اب وجُود

اُسے کیوں دیا جا رہا ہے۔ حالانکہ ذاتِ حق میں خیر کی عدم موجودگی کا تخیل بھی بندے کے حق میں کُفر اور اُس کی بارگاہِ قدس کے لئے شر کی کُھلی نسبت ہے جس سے وہ بری ہے۔

پھر یہی نہیں جبکہ خیر کا دُوسرا نام وجود ہے تو خیر کے مخلوق ہونے کے معنی یہ ہوں گے کہ وجُود مخلوق کیا جا رہا ہے اور وجود کو وجُود دیا جا رہا ہے حالانکہ ایک طرف تو یہ تحصیلِ حاصل اور لغو و عبث ہے اور دُوسری طرف خُدا میں وجود نہ ہونے کا قائل ہو جانا ہے جو انتہائی شوخ چشمی اور کُھلی دہریت ہے۔ نیز اس سے خود خالق کے جوہرِ ذات کی تخلیق اور وُہ بھی خود اُسی کے ہاتھوں لازم آتی ہے کہ گویا وہ خود اپنے کو پیدا کرے حالانکہ یہ تقدمِ شے علیٰ نفسہٖ ہے محال بھی ہے اور ایجادِ وجود ہونے کے باعث لغو اور عبث بھی ہے جس سے اُس کی بارگاہ منزّہ اور بری ہے

حقیقت یہ ہے کہ خیر تو اللہ سے صادر ہوتی ہے نہ کہ وہ اُسے پیدا فرماتا ہے کہ پیدائش عدم کی ہوتی ہے نہ کہ وجود کی اور خیر وجودی چیز ہے، کیونکہ خلق کے معنی عطاء۔ وجُود کے ہیں اور وجُود کے ہیں اور وجود عدم کو دیا جاتا ہے نہ کہ خود وجُود کو۔ اور شر درحقیقت اللہ کی مخلوق ہوتی ہے نہ کہ وُہ معاذ اللہ اُس سے صادر ہوتی ہے کیونکہ خلق کے ذریعہ وجُود عدم کو دیا جاتا ہے اور عدم ہی شر کا دُوسرا نام ہے اور شر اس سے صادر نہیں ہو سکتی۔ جس کی بناء یہ ہے کہ صادر تو صدٗ

میں پہلے سے موجود ہوتا ہے۔ اِس لئے اُس سے صادر اور سرزد ہو جاتا ہے، جیسے آفتاب سے نُور صادر ہوتا ہے لیکن مخلوق خالق میں نہیں۔ اگر خالق میں ہوتا تو اُسے پیدا کرنے اور وجُود دینے کی ضرورت ہی نہ پڑتی۔ اِس لئے اُسے بنایا جاتا ہے اور وہ عدم کے سوا دوسری چیز نہیں۔ کیونکہ عدم ہی خالق میں نہیں جو اُس سے صادر ہو۔ اِس لئے خلق جب بھی واقع ہوگا عدم ہی پر واقع ہوگا اور مخلوق جب بھی بنے گا معدوم ہی بنے گا۔ کہ وہ بھی پہلے سے نہ تھا جسے وجود کی حاجت پڑی خلق وجود پر واقع ہو ہی نہیں سکتا کہ وُہ تو ذاتِ حق میں ازل سے ثابت اور قائم ہے پس وجُود کا تو اُس سے صدور ہوگا نہ کہ خلق اور عدم کا اُس کے فعل سے خلق ہوگا نہ کہ صدور۔ اِدھر یہ واضح ہے کہ خیر کا دُوسرا نام وجُود اور شر کا دُوسرا نام عدم ہے۔ اِس لئے اب اِس دعوے میں کوئی تامّل نہ ہونا چاہیئے کہ خلق جب بھی ہوگا شر ہی کا ہوگا نہ کہ خیر کا۔ اب اگر خلقِ شر خالق کے حق میں کوئی بُرائی یا بُری نسبت ٹھہر جائے جس سے خالق کی تنزیہ ضروری ہو جیسا کہ قدریہ مدعی ہیں تو اس کے یہ معنی ہوئے کہ معاذ اللہ نفسِ تخلیق ہی کوئی بُرائی اور عیب ہے جس سے خالق کو منزّہ ہونا چاہیئے کیونکہ خلقِ خیر تو باقی نہ رہا وہاں تو خلق کی جگہ صدورِ خیر نے لے لی خلق صرف شر ہی کا رہ گیا تھا۔ سو وہ بُرائی ٹھہر گیا اس لئے نتیجہ یہ نکلا کہ جب اصُول قدریہ سے ذاتِ حق سرے سے تخلیق ہی سے معرّیٰ رہ گئی اور ظاہر ہے کہ ایسی حالت میں اُسے خالق کہنا ہی خلافِ حقیقت بلکہ ایک گُستاخی

ٹھہر گیا۔

اَب قدریہ غور کریں کہ خلقِ شر کی نسبت سے وہ خُدا کی تنزیہ کر کے جبکہ سرے سے صفتِ خالقیت ہی کو اُس سے اُڑا رہے ہیں تو کیا یہی وہ تنزیہ ہے جس کے بل بوتہ پر وہ اہلِ سنت کو ترکِ تنزیہ کا طعنہ دے رہے تھے؟ اِس سے تو اہلِ سُنت ہی اچھے رہے کہ اُنہوں نے خُدا کو خالقِ شر مان کر حقیقی معنی میں اُس کی شانِ تخلیق کو بھی ثابت کر دیا اور عدم زدہ مخلوق اور اُس کے عدم اور آثارِ عدم کو خُدا کی ذات سے الگ مان کر اُس کی شانِ تنزیہ کو بھی ثابت کر گئے۔ حقیقت یہ ہے کہ قدریہ نے خلقِ شر کی حقیقت کو سمجھا ہی نہیں اُنہوں نے خلقِ شر اور اتصاف بالشر کے فرق کو نظر انداز کر کے معاملہ کو اُلجھا دیا۔ وہ یہ نہ سمجھے کہ خلقِ شر کی نسبت خُدا کی بارگاہ کے لئے کوئی بُری نسبت نہیں بلکہ کمال کی نسبت ہے جو اُس کی بارگاہ کے شایانِ شان ہے کیونکہ جب یہ واضح ہو گیا کہ خلق کے معنی عطاءِ وجُود کے ہیں تو خلقِ شر کے معنی شر کو یعنی عدم کو وجود دے دینے کے ہُوئے اور وجُود نہ شر ہے نہ شر کی نسبت اگر یہ کہا جائے کہ اُس نے شر کو وجُود کیوں دیا؟ تو سوال یہ ہے کہ اُس نے خیر کو وجُود کیوں دیا؟ حاجت تو دونوں کو وجود دینے کی نہ تھی۔ پس اگر خیر کو کسی حکمت کی وجہ سے ظاہر کیا ہے اور وہ ہے مثلاً صفاتِ کمال کا اظہار تو یہی حکمت شر کو وجُود دینے کی بھی ہے، وہاں بھی اظہارِ صفات ہی مقصود ہے۔ بعض صفات کا ظہور خیر کے نمایاں

ہونے سے ہوسکتا تھا اور بعض کا شر کے نمایاں کرنے سے۔ اگر اس سلسلہ میں اسلام کے پیدا کرنے کی ضرورت تھی تو کفر کی ایجاد کی بھی ضرورت تھی، اور اگر مسلم کو پیدا کر کے صفت انعام کا اظہار کرنا تھا تو کافر کو پیدا کر کے صفت غضب کا اظہار مقصود تھا اور اگر مسلم کو ٹھکانا دینے کے لئے جنت کی پیدائش کی ضرورت تھی، تو کافر کا ٹھکانا بنانے کے لئے جہنم کی بھی ضرورت تھی ؎

در کارخانۂ عشق از کفر ناگزیر است
دوزخ کرا بسوزد گر بولہب نباشد

بہرحال خلق شر بُرا تو کیا ہوتا وہ اُتنا ہی ضروری اور اعلیٰ تر تھا جتنا کہ خلق خیر پس خلق شر یا اُس کی نسبت کسی حالت میں بھی خالق کے لئے شر نہیں۔ ہاں اتصاف بالشر یعنی شر سے موصوف ہونا اور بالفاظ دیگر شریر ہونا بلاشبہ بُرا ہے سو اس سے اُس کی بارگاہ پاک ہے۔ پس کہاں شریر ہونا اور کہاں شریروں کو وجود کی دولت بخشنا، اور وہ بھی بحکمت و مصلحت جس کی تفصیل آچکی اور بالخصوص جبکہ وہ شر بھی مجموعۂ عالم کی نسبت سے خیر ہو جیسا کہ واضح ہو چکا ہے۔

بہرحال خلق شر، شر نہیں اتصاف بالشر شر ہے جس سے وہ منزّہ ہے۔
اِس لئے قدریہ کا خلق شر کی نسبت کا نام لے کر اہل سنت اور اُن کی شانِ تنزیہہ کو مطعون کرنا محض تعصب نکلا۔ درحالیکہ اُنہوں نے جو خالق کی تنزیہہ کا اصول ٹھہرایا ہے اُس کے ماتحت ایک نہیں کتنی ہی شر کی نسبتیں حق تعالیٰ جناب میں لازم

آجاتی ہیں۔ اُنہوں نے بندہ کے افعال کی بُرائی بھلائی کی ذمہ داری سے بارگاہِ حق کو بچانے کے لئے خالق افعال خود بندہ کو مان لیا ہے کہ وہ خود اپنے کئے کا ذمہ دار ہے تاکہ تکلیف شرعی اور کارخانۂ سزاوجزاء اپنی جگہ استوار رہے اور خُدا کی بارگاہ تک کسی ظلم و سفہ وغیرہ کی نسبت نہ ہو۔ لیکن اس بندے کو خالق مان کر اول تو شرک کی نسبت سے اُس کی بارگاہِ وحدانیت کو نہ بچا سکے۔ کیا خدا کے لئے کسی شریک کا کھڑا ہو جانا اور وہ بھی اُس کی صفت خاصہ یعنی احیاء و تخلیق میں کوئی خیر کی نسبت ہے؟

پھر یہ بندہ جب معصیت کرنے کے لئے چلتا ہے تو اگر خُدا کو اس کی معصیت کا علم ہی نہیں کہ کائنات میں بندوں نے کیا فساد مچا رکھا ہے تو یہ جہل ہے اور جہل کی نسبت کون سی خیر کی نسبت ہے اور اگر علم ہے تو پھر اگر اُسے اِس قبیح معصیت سے بندے کو روک دینے کی قدرت ہی نہیں تو یہ عجز ہے اور عجز کی نسبت کون سی خیر کی نسبت ہے۔ اگر قدرت ہے اور پھر نہیں روکتا بلکہ کھُلے بندوں شر کا کارخانہ جاری کرائے رکھنے پر راضی ہے تو یہ سفاہت ہے اور سفہ کی نسبت کون سی خیر کی نسبت ہے۔

بلکہ سوال اور اوپر تک چلتا ہے کہ اگر اس معصیت سے وہ ناخوش تھا تو اس بندے میں معصیت کرنے کی قوتیں ہی آخر اُس نے کیوں رکھ دی تھیں کہ یہ سارے قصے بُری نسبتوں کے چلے؟ نیز جن اشیاء کے استعمال سے اُس کے معاصی کو تقویت ہوتی تھی اُنہیں پیدا ہی کیوں کیا تھا کہ اُن بندوں کو اُن کی

طرف رجحانات ہوں اور وہ مبتلائے معاصی بنیں۔

بہرحال اگر بقول قدریہ اہلِ سنت کے مذہب پر ایک خلق شر کی نسبت بارگاہِ الٰہی کی طرف ہوتی تھی جو اُن کے نزدیک شر اور شانِ تنزیہہ کو بٹہ لگانے والی تھی تو خود قدریہ کے مذہب پر ایک کے بجائے شر کی بیسیوں نسبتیں جہل عجز اور سفاہت اور تخلیق خاصیات سیہ وغیرہ پیدا ہوتی ہیں جن کا قبح متفق علیہ ہے پس اِس سے تو اہلِ سنت ہی کا مذہب اچھا رہا کہ جس پر کم از کم خدشات وارد ہو سکے، اور معروضات سابق پر غور کیا جائے تو خلق شر کی نسبت کوئی بری نسبت ہی نہیں کہ اُسے خدشات کا محل کہا جا سکے۔

قدریہ نے اہلِ سنت کی خیر خواہی کرتے ہوئے کہا کہ ہم افعالِ عباد سے خُدا کے ارادہ، علم، تقدیر اور تخلیق افعال وغیرہ کے تعلق کی نفی اِس لئے کرتے ہیں کہ بندہ مجبورِ محض ثابت نہ ہو جس سے خُدا تعالےٰ پر اکراہ و ظلم کا دھبہ آئے جیسا کہ خود اہلِ سنت بھی اُسے مجبورِ محض نہیں مانتے بلکہ مختار جانتے ہیں۔ لیکن اگر اُس کے افعال کے بارے میں خُدا کا علم سابق مان لیا گیا تو معلُوم علم کے خلاف ہو نہیں سکتا اِس لئے بندہ مجبور ٹھہر جائے گا یا تقدیر سابق مان لی گئی۔ تو مقدّر نوشتہ سابق کے خلاف جا نہیں سکتا اور یہی جبر ہے تو بندہ جبری محض ثابت ہو جائے گا اور پھر وہی تکلیف شرعی اور سزاء وجزاء کا سلسلہ اس مجبورِ محض کے حق ظلم ہو جائے گا جو تنزیہہ حق کے خلاف ہے لیکن میں عرض کروں گا کہ علم سابق سے شئی کا معلوم

ہونا لازم آتا ہے مجبُور ہونا لازم نہیں آتا کہ وُہ مسلوب الاختیار بھی ہو۔ اگر کسی فرد کی نسبت علم ہی خُدا کا یہ ہو کہ وہ باختیار خود فلاں کام کرے گا تو اس سے باوجود علم خداوندی کے بندہ کا جبر کہاں سے لازم آجائے گا بلکہ اختیار لازم آئے گا، یا اسی طرح ارادۂ سابق سے شئی کا مراد ہونا تو لازم آئے گا لیکن کاسب کا مجبُور ہونا کیسے مفہوم ہو جائے گا۔ کیا یہ نہیں ہو سکتا کہ خدا نے انسانی افراد کی نسبت ارادہ ہی یہ فرمایا ہو کہ وُہ اچھے بُرے عمل باختیار خود کریں تو اس طرح خود ارادۂ الٰہی سے انسان کا مختار ہونا ثابت ہوا نہ کہ مجبُور ہونا۔ اِسی طرح تقدیر سے شئے کا مقدر ہونا لازم آتا ہے کہ وہ کسی سابقہ اندازہ میں ہو، اور اپنی اُن ہی حدود میں رُونما ہو نہ یہ کہ وہ جبراً رونما ہو، اور بندہ اُس سے مسلوب الاختیار ٹھہر جائے۔ کیوں کہ یہ بھی ممکن ہے کہ خُدا نے مقدّر ہی یہ کیا ہو کہ فلاں بندہ فلاں فلاں عمل بارادۂ خود اور باختیار خود کریگا تو اس صورت میں یہ تقدیر سابق ہی انسان کے لئے اختیار کے ثبوت کا ذریعہ بن جاتی ہے نہ کہ جبر و عجز محض کا۔ ہاں زیادہ سے زیادہ یہ لازم آیا کہ بندہ کا ارادہ اور اختیار بھی مقدّر اور ازلی علم میں مصوّر ہو سو اس سے اختیار عبد کا لزوم ثابت ہوتا ہے جو اُس کے ثبوت کی مستقل دلیل ہے نہ کہ اُس کا سلب اور بندہ کی مجبُوری۔

خلاصہ یہ ہے کہ قدریہ نے تو افعال عباد کے دو رکنوں خلق اور کسب میں سے خلق کو نشانہ بنایا تاکہ بندے میں اُن کے مفروضہ اختیار مطلق پر آنچ نہ آئے مگر اُن کی زور آزمائی چل نہ سکی۔

ادھر جبریہ نے کسب اور اختیار عبد کو نشانہ بنایا تاکہ بندے میں اُن کا مفروضہ جبر محض نہ کہیں پاور ہوا ہو جائے۔ مثلاً اس قدریہ کے بیان کردہ اشکال کو جس کی تفصیل ابھی گزری ہے انہوں نے اس انداز سے ظاہر کیا کہ جبکہ بندہ اور اُس کے افعال کے بارے میں الٰہی سابق تقدیر الٰہی قدیم اور ارادۂ الٰہی اولیٰ ہے تو بندے میں اُس سے جبر پیدا ہونا قدرتی ہے پھر بھی اگر وہ با ارادہ اور با اختیار مانا جائے اور اپنے افعال باختیار خود کرے تو ارادۂ الٰہی معطل ہو جائے گا اور یہ ممکن ہو جائے گا کہ ارادۂ عبد کے ماتحت خود اُس کی مراد تو چل جائے مگر مرادِ خداوندی رہ جائے حالانکہ ارادۂ خداوندی سے مراد کا تخلف محال ہے، اسی طرح تقدیر الٰہی سے مقدّر کا انحراف محال ہے اس لئے بندے میں ارادہ و اختیار ہی کا ہونا محال ہے
میں عرض کروں گا کہ یہ اُس صورت میں ممکن ہے کہ بندے میں ارادہ مستقل مانا جائے لیکن اگر ارادہ و اختیار غیر مستقل مانا جائے جو ارادہ الٰہی اور اختیار الٰہی کے تحت میں ہو تو نہ تخلف کا سوال پیدا ہوتا ہے نہ انحراف و انفصال کا۔

اب رہا یہ کہ بندے کے ارادہ و اختیار کو خدا کے ارادہ و اختیار سے کیا علاقہ ہے؟ آیا اثبات و نفی کا کہ خدا میں تو یہ صفات ثابت ہوں اور بندے میں بالکل منفی ہوں یا اثباتِ محض کا کہ دونوں میں مساوی درجہ میں ہوں یا نفی محض کا کہ دونوں میں بالکل نہ ہوں، اس کی تفصیلات گزر چکی ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے کہ جو نسبت بندے کی اور صفات کو صفات خداوندی سے ہے، وہی نسبت اختیار

عبد کو اختیار معبود سے ہے اور وہ نسبت ہے اصل اور ظل اور حقیقت و مجاز کی۔ کہ خالق میں یہ صفات اصل اور حقیقت ہیں۔ اور مخلوق میں ظل و عکس اور مجاز۔ سو اس نسبت سے بندے کے اختیار کا بہ نسبت اختیار خداوندی کمزور، ضعیف، غیر مستقل اور عارضی ہونا لازم آتا ہے لیکن منفی اور معدوم ہونا لازم نہیں آتا کہ بندے کو مجبور، محض کہہ دیا جائے ورنہ پھر بندہ کی دوسری تمام صفات سمع، بصر، کلام، قدرت وغیرہ بلکہ بندے کی حیات اور وجود ہی سے انکار کر دیا جائے۔ کہ جیسے اُس میں ارادہ اختیار نہیں کہ ارادہ و اختیار اللہ کا ہے نہ کہ بندے کا، ایسے ہی اُس میں سمع و بصر وغیرہ بھی نہیں کہ وہ بھی اللہ ہی کا ہے بلکہ یہ بندہ زندہ اور موجود بھی نہیں ہے کہ زندگی اور موجودگی بھی اللہ ہی کی ہے کہ یہ سارے اوصاف اُس میں بہ نسبت اوصاف خداوندی مجازی ہی تو ہیں پس اگر مجاز کے معنی نفی کے ہو سکتے ہوں، اور بندے سے سمع و بصر وغیرہ کا یک لخت انکار کر دیا جانا جائز ہو تو یہ بھی ممکن ہے کہ ارادہ و اختیار کی بھی اُس سے نفی کر دی جائے۔ لیکن غور کیجئے کہ ایک انسان جس میں نہ سماعت ہو نہ بصارت، نہ اختیار و ارادہ ہو نہ قدرت حتیٰ کہ نہ حیات ہو نہ وجود تو آخر وہ ہے کہاں کہ اُس کے بارہ میں موجود اور سمیع و بصیر ہونے کا عرف عام میں اعلان کیا جاتا ہے؟ اور اُس کے ارادے و اختیار کی بحثیں اُٹھیں۔ اگر سچ مچ مجاز کے معنی نفی محض کے تسلیم کر لئے جائیں تو یہی وہ سوفسطائیت ہے کہ بندہ اور کل کائنات عالم نہ خود موجود ہے نہ موصوف بصفات ہے اور نہ فاعل بافعال۔ بلکہ محض وہمی فرضی

اور خیالی ہے۔

غرض جبریہ نے تو بندے کے کسب و اختیار پر اعتراض کیا اور قدریہ نے خدا کے خلق اور ایجاد پر۔ اور اس طرح اہل سنت کے مذہب کے ان دونوں رکنوں کو مجروح کرنا چاہا۔ لیکن انہیں مُنہ کی کھانی پڑی اور اہل سنت نے اُن کے نظریات کو جس حد تک مجروح کیا وہ اُس کے تدارک سے عہدہ برآ نہیں ہو سکتے۔

بہر حال نہ تو بندہ اینٹ پتھر ہے کہ مجبورِ محض کہلائے جیسا کہ جبریہ نے کہا، اور نہ خالق ہے کہ مختارِ مطلق کہلائے جیسا کہ قدریہ نے کہا۔ اُسے بے اختیار محض کہنا تو بے وجودِ محض کہنا ہے حالانکہ وہ موجود ہے اور اُسے بے جبر محض کہنا بے عدمِ محض کہنا ہے حالانکہ وہ مخلوط العدم ہے۔ پس نہ تو وُہ موجودِ مطلق ہے کہ اُس میں عدم کا نشان نہ ہو، اور نہ ہی معدوم مطلق ہے کہ اُس میں وجُود کا نشان نہ ہو۔ اِس لئے نہ تو وہ مختارِ مطلق ہے کہ اُس میں جبر کا نشان نہ ہو اور نہ مجبورِ محض ہے کہ اُس میں اختیار کا نشان نہ ہو۔ بلکہ وجُود و عدم کے اختلاط کی وجہ سے وُہ اختیار و جبر کا ایک مرکب مجمُوعہ ہے جس میں کسی ایک جہت کا بھی انکار نہیں کیا جا سکتا۔

اِن فرقوں کی نظری اور فکری قلابازیاں دیکھ کر حقیقتاً اہل سنت و الجماعۃ کے اصابتِ فکر، اعتدالِ نظر اور صحتِ عقیدہ کا اندازہ ہوتا ہے، کہ نہ انہوں نے بندہ

کو وہمی اور فرضی کہا بلکہ موجُود مانا، پھر موجود مان کر نہ اُسے مجبُورِ محض کہا بلکہ مختار مانا۔ پھر مختار مان کر نہ اُسے مختارِ مطلق کہا بلکہ محدود الاختیار مانا اور محدود الاختیار مان کر اُسے مختار باختیارِ غیر مستقل مانا۔ باختیارِ مستقل نہیں مانا۔

پس اُن کے دعوے کا حاصل یہ ہُوا کہ بندہ مختار ضرور ہے مگر باختیارِ غیر مستقل نہ باختیارِ مطلق۔ وہ فاعل افعال یقیناً ہے مگر بدرجۂ کسب نہ بدرجۂ خلق۔ گویا اُنھوں نے درحقیقت یہ دعویٰ کیا کہ بندہ موجود ہے مگر بوجود غیر مستقل پس ان کا یہ کہنا کہ وہ مستقل بالاختیار نہیں درحقیقت یہ کہنا ہے کہ وہ مستقل بالوجُود نہیں بلکہ جیسے اُس کا وجُود ظلی اور عارضی ہے۔ ایسے ہی اُس کا اختیار بھی ظلی اور عارضی ہے اور ظاہر ہے کہ اہل سنت کا یہ دعویٰ عقلی ہی نہیں بلکہ حسّی اور مشاہد ہے جو واقعات کے عین مطابق اور میزانِ اعتدال میں بلا پاسنگ تُل جاتا ہے۔ کیونکہ اس مخلوطُ الوجود والعدم بندے کی حقیقت جب اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ خُدا کی تخلیق بغیر پردۂ عدم سے باہر نہ آسکے، اور از خود موجود نہ ہو۔ تو بلا شُبہ اُس کے افعال کے مخلوطُ الجبر و الاختیار ہونے کی حقیقت بھی اس کے سوا دوسری نہیں ہو سکتی کہ وہ کسب عبد کے ساتھ خُدا کی تخلیق بغیر پردۂ ظہُور پر نہ آسکیں نہ یہ کہ بندہ از خود اُنہیں ایجاد کر لے جبکہ یہ بندہ اپنی ذات کے حق میں مستقل بالوجود اور مستقل بالاختیار نہیں تو فعل کے حق میں بھی مستقل بالایجاد اور مستقل بالاختیار نہیں ہو سکتا۔ پس بندہ کا اختیاری فعل بھی خود اُس کی طرح مخلوق خداوندی ہُوا مگر بشرطِ کسب۔

پس اہل سنت والجماعت نہ تو جبریہ کی طرح اتنی نفی پر آئے کہ بندہ سے کسب تک بھی نفی کر دیں، اور نہ قدریہ کی طرح اتنے اثبات پر آئے کہ بندے میں خلق تک مان لیں کہ یہ محض افراط و تفریط تھی۔ ایک صورت میں بندے کی عقل و تمیز اور ارادہ و اختیار وغیرہ تمام وجودی صفات کی نفی ہو جاتی ہے اور ایک صورت میں بندے کے تمام عدمی نقائص جبر و اصل کی نفی ہو جاتی ہے اور یہ دونوں امور اس لئے بے اصل ہیں کہ ان سے بندے کے وجود اور عدم دونوں کی نفی لازم آتی ہے جو بلاشبہ بے اصل اور باطل ہے۔ پس جبریہ، قدریہ تو اپنے افراطی اور تفریطی تخیلات کی وجہ سے مصداق ہیں اس آیت کے کہ:-

"وَلَا تُطِعْ مَنْ اَغْفَلْنَا قَلْبَهٗ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ اَمْرُهٗ فُرُطًا۔"

اور ایسے شخص کا کہنا نہ مانئے جس کے قلب کو ہم نے اپنی یاد سے غافل کر رکھا ہے اور وہ اپنی نفسانی خواہش پر چلتا ہے اور اس کا (یہ) حال حد سے گزر گیا ہے۔

اور اہل سنت امر فرط سے الگ ہو کر اپنے حقیقی اعتدال کی بدولت اس کے مصداق ہو گئے کہ " وقل الحق من ربکم فمن شاء فلیومن ومن شاء فلیکفر۔

پس اہل سنت کا عقیدہ درحقیقت واقعات سے مستفاد ہے جس میں اصلیت

اور حق و ثبات ہے اور قدریہ، جبریہ وغیرہ کا نظریہ محض اُن کے فلسفیانہ تخیل آفرینی اور واقعات سے انکار یا بے خبری کا نتیجہ ہے جو بے اصل و بے ثبوت اور باطل ہے گویا مناسب اہل سنت ایک مثبت اور وجودی کلمہ طیبہ ہے کہ " اصلھا ثابت وفرعھا فی السماء " اور مذاہب اہل بدع ایک منفی اور عدمی کلمۂ خبیثہ ہے کہ " اجتثت من فوق الارض مالھا من قرار۔

حاصل یہ ہے کہ اہل سنت کا مذہب اختیار و جبر اور کسب و خلق دونوں کو اپنے اندر لئے ہوئے ہے نہ فقط اختیار پر مبنی ہے نہ فقط جبر پر، پھر نہ محض کسب پر قائم ہے نہ محض خلق پر۔ پس انہوں نے مسئلہ تقدیر میں اختیار عبد ثابت کر کے تو جبریہ کا رد کر دیا، اور جبر عبد ثابت کر کے قدریہ کا ابطال کر دیا ہے کسب عبد سے جبریہ پر زد لگائی ہے اور خلق رب سے قدریہ پر۔ گویا ان دونوں متقابل مذاہب میں جو چیز حقیقت کا درجہ رکھتی تھی اُسے تو قبول کر لیا ہے اور جو حصہ اُن کے افراط و تفریط اور فلسفیانہ تخیلات کی آمیزش سے تعلق رکھتا تھا اُسے رد کر دیا ہے۔ اس لئے قدرتی طور پر ان دونوں فرقوں کو اہل سنت کے مقابل آنا تھا کیونکہ ان فرقوں کا مدار اُن حقائق پر نہ تھا جو اُن سے اہل سنت نے چھین لی بلکہ اُس افراط و تفریط پر تھا جسے اہل سنت نے رد کر دیا۔ سو وہ مقابل آئے اور اہل سنت پر مختلف شبہات کی بوچھاڑ شروع کر دی۔ قدریہ نے خلق کو نشانہ بنایا۔ اور جبریہ نے کسب کو۔ ایک نے جبر کو رد کیا اور ایک نے اختیار کو۔ لیکن حقائق

نے اِن تخیلات کو رَد کر دیا اور حقیقت نکھر گئی۔

خلاصہ یہ ہے کہ جبر و اختیار کا قصہ وجود و عدم کے مسئلہ پر دائر ہے اختیار وجودی صفت ہے اور اُس کے حصص و آثار میں سے ہے اِس لئے جس نوعیت کا جہاں وجود ہوگا ویسا ہی اختیار ہوگا، اور جبر یعنی عدم اختیار کا حصہ اور اُس کے آثار میں سے ہے اس لئے جہاں جتنا عدم ہوگا اُتنا ہی جبر ہوگا۔

حق تعالیٰ شانہٗ موجود اصلی ہے جس میں عدم کا نشان نہیں، اس لئے اُس میں اختیار مطلق ہے جس میں جبر کا نشان نہیں نا پید مخلوق معدوم محض ہے جس میں وجود کا نشان نہیں۔ اِس لئے اُس میں جبر محض ہے جس کے ساتھ اختیار کا نشان نہیں اور پیدا شدہ مخلوق وجود و عدم سے مرکب ہے۔ اس لئے اُس میں اختیار بھی ہے اور جبر بھی۔ بندے میں عدم چونکہ اصلی ہے اس لئے اُس پر جبر بھی اصلی ہے اور وجود چونکہ عارضی اور غیر مستقل ہے اس لئے اختیار بھی غیر مستقل اور عارضی ہے۔

عدم اور آثار عدم چونکہ مخلوق میں غالب اور محیط ہیں اس لئے جبر بھی مخلوق میں غالب ہے اور وجود چونکہ محدود اور قلیل ہے، اس لئے اُس کا عارضی اختیار بھی محدود اور قلیل ہے۔

اور جیسے کسی چیز کا عدم بغیر وجود آئے نمایاں اور متعارف نہیں ہو سکتا کہ فی نفسہٖ عدم لا شئے محض ہے اس لئے بغیر وجود کا سہارا لئے ہوئے اُس کا چرچا بھی نہیں ہو سکتا جیسے دھوپ کے ٹکڑوں اور مربع مثلث شکلوں کی گرداگرد کی

ظلمت بھی نورِ آفتاب سے ہی نمایاں ہوتی ہے از خود نہیں، اِسی طرح بندے کے نفس کی بُرائی ظلمت اور افعال شر جو عدمی اُمور ہیں بغیر افعال خُداوندی کے جو وجودی آثار ہیں نمایاں نہیں ہو سکتے یعنی خلقِ الٰہی کے بغیر کسب عبد کوئی شئے نہیں کہ از خود ظاہر ہو سکے۔

قدریہ نے یہ تو دیکھ لیا کہ شر بندہ کی ہے مگر یہ نہ دیکھا کہ اُس کے ظہور کے لئے خلق الٰہی ضروری ہے۔ پس اس میں ایک جزو اگر تنزیہ کا تھا کہ عین شر کی نسبت بندے کی طرف ہو تو دُوسرا جزو عدم تنزیہ کا تھا کہ اس ظلمت شر کی تخلیق کو منسوب کر دیا جائے بندے کی طرف جو غیر واقعی ہے اور انکار کر دیا جائے خلق الٰہی کا جو امر واقعہ ہے۔

اور جس طرح نور و ظلمت سے مرکب شکل میں نور آفتاب کا ہوتا ہے اور ظلمت خود اس شکل کی، یہ ظلمت نہ آفتاب سے آتی ہے نہ اُس کی طرف جا سکتی ہے، ایسے ہی مخلوق جو خیر و شر سے مرکب ہے اُس کی خیر خدا کی طرف سے ہے اور شر خود اُس کے ظلماتی نفس سے ہے نہ یہ شر خُدا میں سے آتی ہے نہ اُس کی طرف جا سکتی ہے" الخیر کلہ منك والیك والشر لیس الیك"۔

اور جیسے بندے کا وجود بغیر وجود خداوندی کے حرکت میں آئے حرکت نہیں کر سکتا کہ وہ محض سایۂ وجود ہے نہ کہ اصل وجود۔ اِسی طرح اختیار عبد بھی بلا اختیار خداوندی کے حرکت میں آئے، حرکت نہیں کر سکتا، کہ وہ سایۂ اختیار ہے نہ کہ اصل اختیار۔ لیکن منسوب بندہ ہی کی طرف ہوگا جیسے اور صفات وجود سمع و بصر اور حیات وغیرہ باوجود ظل و عکس ہونے کے اُسی کی طرف منسوب ہوتی ہیں نہ کہ خدا کی طرف

اختیارِ خداوندی کی حرکت و تصرف کو خلق کہیں گے جو اشیاء کو وجود دیتا ہے اور اختیارِ عبد کی حرکت یعنی استعمالِ اختیار کو کسب کہیں گے جو وجود قبول کرتا ہے، مگر افعال جبکہ کسب کی طرف منسوب ہوتے ہیں نہ کہ خلق کی طرف اس لئے بندے کے افعال بندے ہی کی طرف منسوب ہوں گے، نہ کہ خُدا کی طرف اور اُس سے متعلق مدح و ذم بندے ہی کی ہوگی نہ کہ خُدا کی۔ پھر جس طرح بندے میں خُدا کی طرف سے وجود اس انداز سے نہیں آسکتا کہ خُدا کے وجود میں کمی پڑجائے اور یہ وجود بندے اور خُدا میں منقسم ہوجائے ورنہ خدا کی لا محدودیّت باقی نہ رہے۔ بلکہ بندے پر وجودِ خداوندی کا سایہ پڑتا ہے اور اصل وجود ذاتِ خداوندی ہی کے ساتھ قائم رہتا ہے، ایسے ہی اختیارِ عبد بھی خدا کی طرف سے اِس طرح نہیں آتا کہ خود اُس کے اختیار میں کمی پڑجائے یا بٹوارہ ہوجائے جیسا کہ قدریہ مدعی ہیں بلکہ بطورِ تجلی اور سایہ کے آتا ہے کہ اصل اختیار ذاتِ حق کے ساتھ قائم ہے۔ بندے میں محض اُس کا انعکاس ہوتا ہے جس سے انقسامِ اختیار یا استقلالِ اختیارِ عبد کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوسکتا ورنہ وجود میں بھی ہوسکتا ہے حالانکہ وجود میں قدریہ بھی تقسیم یا استقلال کے قائل نہیں۔ بہر حال بندے کے جبر و اختیار کا مسئلہ بندہ کے وجود و عدم کی نوعیت پر دائر ہے اور یہ نوعیت واضح ترین ہے۔ اس لئے جبر و اختیارِ عبد اور اُس کی نسبتوں کا مسئلہ بھی واضح ہے۔

بہر حال اہلسنت والجماعت کا یہ دعویٰ کہ بندہ مختار بھی ہے اور مجبور بھی، پھر وہ مختار ہوکر اختیارِ خداوندی کے وسعت و اطلاق میں مخل نہیں اور مجبور ہوکر

عدلِ خداوندی کے کمال میں حارج نہیں ایک ایسا معتدل فلسفہ ہے جس میں نہ اجتماعِ ضدین ہے نہ ارتفاعِ نقیضین جو ابتدا میں سطحی طور پر محسوس ہوتا تھا بلکہ جیسے بندے کے ہر کمال کو خُدا کے ہر کمال سے تقیید و اطلاق، حقیقت و مجاز اور اصل و ظل کی نسبت ہے وہی اختیارِ عبد اور اختیارِ خداوندی میں بھی نسبت قائم اِس نسبت سے نہ بندہ کی صفات کا استقلال لازم آتا ہے جیسا کہ قدریہ مدعی ہیں نہ صفاتِ عبد کا فقدان لازم آتا ہے جیسا کہ جبریہ مدعی ہیں بلکہ بندے کے لئے وجودی صفات ثابت ہوتی ہیں مگر غیر مستقل جو نہ بندے کے افعال کی نسبت کو بندے سے روکتی ہیں اور نہ خدا کی تنزیہہ میں حائل ہوتی ہیں نہ بندے کے مکلّف ہونے میں مانع ہیں اور نہ سلسلۂ مجازات ہی میں اُن سے فرق پڑتا ہے۔

غرض جیسا کہ بندہ کی ان مجازی صفات سمع و بصر کلام اور حیات وغیرہ سے خُدا کی ان ہی حقیقی اور ذاتی صفات کے اطلاق و عموم اور لا محدودیت میں کوئی فرق نہیں آتا اور نہ ہی بندہ ان سے مستغنی ٹھہرتا ہے کہ وہ ان میں مستقل ہوجائے اور نہ ہی بندہ کی ان صفات سے سرزد شدہ افعال ابصار، سماع، تکلم اور حرکت و سکون وغیرہ خدا کے افعال ٹھہرتے ہیں بلکہ بندے ہی کے رہتے ہیں اور پھر بھی ان مجازات کا باطنی رشتہ مخفی عوامل کے ماتحت خدا ہی سے رہتا ہے، ایسے ہی بندہ کے اُس مجازی اور ظلّی اختیار سے نہ خُدا کے اختیارِ مطلق میں کوئی فرق پڑتا ہے نہ بندہ اُس میں خُدا سے مستغنی اور منقطع ہوکر مستقل بالاختیار ہوسکتا ہے کہ مجاز بہر حال مجاز ہے گو کتنا ہی

ہمرنگ حقیقت ہو اور نہ ہی اس مجازی اختیار سے سرزد شدہ فعل خواہ وہ خیر کا ہو یا شر کا خدا کا فعل ہوگا کہ بہرحال وہ اختیار عبد سے صادر شدہ ہے گو وہ اختیار مجازی ہی سہی کہ بندہ خود ہی اپنی ذات سے مجاز ہے اور پھر وہ موجود بھی ہے اور مشارٌ الیہ بھی۔ نیز پھر بھی بندہ کے ان اختیاری افعال کا رشتہ خدا کے حقیقی افعال سے منقطع نہیں ہوتا بلکہ اندرونی عوامل کے ماتحت اُسی کی صفت خلق سے وابستہ رہتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ جب بالاجمال بندے میں اختیار بھی بوجہ وجود عقلاً بلکہ حساً ثابت ہو گیا جس پر تکلیف شرعی کا مدار اور سزا و جزاء کا اعتبار اور جبر بھی بوجہ عدم اصلی قائم رہا جس پر مسامحات شرعی کا مدار ہے تو مسئلہ تقدیر جس کا فیصلہ اختیار عبد کی نوعیت پر دائر تھا حل ہو گیا اور اس لئے اُس پر ایمان لانا کوئی غیر معقول یا محض جبری بات نہ رہی اور ظاہر ہے اور اس حد تک مسئلہ میں کوئی پیچیدگی اور اُلجھن نہیں۔ اُلجھن ہے تو تفاصیل میں ہے اور وہ بھی عقول عامہ کی کمزوری کے سبب۔ سوان کے سمجھنے کا انسان کو مکلف نہیں بنایا گیا بلکہ شفقتاً ان میں خوض کرنے کی اوپر سے ممانعت بھی فرمادی گئی۔ اس لئے مسئلہ تقدیر کو جزو ایمان جاننا اجمالاً اور اس میں خوض کرنے سے گریز کرنا تفصیلاً کوئی متصادم اور متعارض حقیقت نہ رہی اور اس میں بھی اہل سنت نے معتدل اور مسلک قویم اختیار کیا۔

اِن تمام حقائق کو سامنے رکھ کر اگر انصاف سے غور کیا جائے تو اہلِ سنّت

کے مسلک میں کوئی بھی پیچیدگی اور اُلجھن یا نقیضین کا اجتماع وارتفاع یا کوئی استحالہ اور اشکال محسوس نہیں کیا جاسکتا جو ابتدائے بحث میں محسوس ہوتا تھا۔ کیونکہ حقیقت اور واقعیت میں قدرتاً پیچیدگی یا تناقض ہوتا ہی نہیں۔ الا یہ کہ حقیقت ہی نگاہوں کے سامنے نہ آئے اور فکر صحیح پر تخیلات کا پیچ در پیچ جال تن جائے۔ ہاں پیچیدگی اگر ہے تو بلاشبہ قدریہ اور جبریہ نیز تمام اہل بدع کے مسلکوں میں ہے۔ کہ وہ بندے کو مخلوق مان کر یا تو اُسے خالق کی حدود میں پہنچا دیتے ہیں جو بلاشبہ اجتماع نقیضین ہے کیوں کہ مخلوقیت تو مخلوق کی ہر بات کے عدم استقلال کو چاہتی ہے خواہ اُس کی ذات ہو یا صفات، وافعال اور خالقیت اُس کے استقلال کلی کی متقاضی ہے پس ایک ہی شے کو مخلوق بھی کہنا اور خالق بھی مستقل بھی جاننا اور غیر مستقل بھی، کھلا ہوا اجتماع نقیضین نہیں ہے تو اور کیا ہے؟

اور یا پھر بندے کو مخلوق کہہ کر خالق کی نفی کر دیتے ہیں جیسا کہ جبریہ نے کیا کہ بندے کو مجبور محض اور بے اختیار مانا۔ جس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ اُس میں اختیار پیدا ہی نہیں کیا گیا، اور اختیار آثار ولوازم وجود میں سے تھا تو یہ دعویٰ مرادف ہوا اِس کے کہ گویا اُسے وجود دیا ہی نہیں گیا اور وہ تاحال عدم سابق ہی کے پردوں میں چھپا ہوا ہے وجود کے دائرے میں ابھی تک آیا ہی نہیں مگر پھر بھی وہ اُس کے احوال وعوارض سے بحث کر کے اُسے احکام کا موضوع بھی بنا رہے ہیں جس کے معنی یہ ہیں کہ وہ معدوم نہیں اور عدم کے دائرے سے نکلا ہوا ہے پس ایک ہی چیز کو موجود بھی نہ ماننا اور معدوم بھی نہ کہنا کیا کھلا ہوا ارتفاع نقیضین نہیں ہے؟ پس اجتماع وارتفاع

نقیضین کا الزام دیا تو اہلسنت کو جا رہا تھا۔ لیکن سر خود اُن کے پڑا ہوُا ہے۔

ع "وہ الزام اُن کو دیتے تھے قصور اپنا نکل آیا"

اور ظاہر ہے کہ محال سے بڑھ کر پیچیدگی اور کس چیز میں ہو سکتی ہے پس اہل سنت کے مذہب پر اگر چند سطحی شبہات وارد بھی ہوتے تھے جو مسئلہ کی باریکی اور نزاکت کا تقاضا ہے نہ کہ مذہب کی کمزوری کا تو اہلِ بدع کے مذاہب پر ایک دو نہیں بیسیوں استحالات ہجوم کر رہے ہیں جو اُن کے مذاہب کی غیر معقولیت کی کھُلی دلیل ہے ؎

"لو آپ اپنے دام میں صیّاد آگیا"

نقل کو اُنہوں نے عقل کی بدولت اور تقدیر کو اپنی تدبیر کے بل بوتے پر خیر باد کہا تھا تو نتیجہ یہ ہُوا کہ اُن کے مذہب میں نہ نقل رہی نہ عقل، بلکہ صرف تخیّل و ظن رہ گیا وانّ الظنّ لا یغنی من الحق شیئاً اب غور کیجئے کہ قدریہ و جبریہ وغیرہ نے مسئلہ تقدیر میں ناواجبی خوض کر کے بحث تو اُٹھائی تھی۔ اللہ کو خالق اور بندے کو مخلوق مان کر خالق کی تنزیہہ و تقدیس اور بندہ کو اُس سے ربط و نسبت دینے کے لئے اور ختم کی خدا کے اِنکار، خدا کے کمالات کے انکار اور خُدا کے افعال کے اِنکار پر، گویا نتیجہ بحث میں ثابت ہُوا کہ اُن کے یہاں تنزیہہ کے معنی اِنکار کے تھے۔

ظاہر ہے کہ الٰہیات کے سمعی مسائل ہیں جن کا مدار نقل صحیح اور اتبّاع و

اخلاص پر ہے جس میں نیچے عقل سلیم منظوی ہوتی ہے۔ محض فلسفہ آرائی اور تخیل آفرینی کی راہ سے گھسنے اور مشاہدہ حقائق کو دماغی گھیرے سے خالی خیالی طور پر حل کرنے کی کوششوں کا نتیجہ اس کے سوا اور کیا ہو سکتا تھا کہ حقیقت نگاہوں سے اوجھل ہو جائے اور توہمات برنگ حقیقت سامنے آکر دماغ کو پراگندہ کر دیں جنہیں فریب خوردہ دماغ حقیقت سمجھتے رہیں" اور واقعی حقیقت سے کبھی روشناس نہ ہوں ؎

ع "چوں ندیدند حقیقت رہ افسانہ زدند"

اس لئے فلاسفہ کے حصہّ میں دماغی گردشوں اور فکری اُلجھنوں کے سوا کچھ نہ آیا۔ لیکن اہلِ سُنت والجماعت اور محققین دین، اخلاص و اتباع کے مضبوط بازوؤں یعنی علی بصیرۃ انا ومن اتبعنی کا سہارا لے کر اور نام نہاد عقل کی سطحی فرحتوں یعنی فرحوا بما عندھم من علم کے غرور سے الگ ہو کر جب، اس نازک اور پیچیدہ مقام میں بے لوث ہو کر داخل ہوئے اور دانائی کے ساتھ دامن بچا کر باہر آئے اور اس آمد و رفت میں اعتدال سے مسئلہ کی دونوں سمتوں کو دیکھا نہ افراط کی طرف جُھکے نہ تفریط کی جانب متوجہ ہوئے، بلکہ صرف درمیان کی معتدل حقیقت ہی کو سامنے رکھ کر اپنی پُوری باطنی بینائی کو اسی پہ جما دیا تو اُنہیں تخیّل کے بجائے حقیقت کا جمال جہاں آرا نظر آگیا اور اُنہوں نے بندے اور خُدا کا درمیانی ربط کھول دیا اور خُدا اور بندے کے اختیار کی نوعیت اور اُن کی باہمی نسبت وانکشاف کر دی ایک طرف شانِ عبدیت کو سامنے رکھا اور دوسری طرف شان اُلوہیت کی تنزیہہ

تقدیس کو نگاہوں سے اوجھل نہ ہونے دیا اور یہ ثابت کر دکھایا کہ تنزیہ کے معنی مخلوق کو خالق سے منقطع کر دینے یا خالق کو مان کر مخلوق کی نفی کر دینے یا مخلوق کو مخلوق کہہ کر خالق کے کمالات مستقلہ کی نفی کر دینے یا کمالات خالق کو سامنے لا کر مخلوق کے غیر مستقل کمالات کو مٹا دینے یا مخلوق کو خالق اور خالق کو مخلوق کہہ دینے کے نہیں بلکہ مخلوق کو خالق سے مربوط سمجھ کر دونوں کے دونوں کے حقیقی منصب کو کھول دینے اور دونوں کی درمیانی نسبت کے واشگاف کر دینے کے ہیں۔ پس پیچیدگیوں کا الزام دینے والے تو پیچیدگیوں کا شکار ہو کر رہ گئے اور جن پر پیچیدگیوں کا الزام تھا وہ ہر پیچیدگی سے صاف بچ نکلے اور کامیاب ہو گئے۔

غرض اس جامع الاضداد اور بالاتماز عقول مسئلہ کو اس خوبی اور معقولیت سے دُنیا کے سامنے پیش کیا کہ اسلام کا سب سے زیادہ معقول مسئلہ یہی مسئلہ تقدیر نظر آنے لگا۔ اِدھر اس مسئلہ کی مخالف جہتوں کی غیر معقولیت کو اس درجہ واضح کیا کہ ان اختراعی مسلکوں سے زیادہ کوئی مسئلہ غیر معقول اور اُس کے مدعیوں سے زیادہ خفیف العقل اور شبک دماغ کوئی نہ رہا۔ خواہ وہ قدریہ ہوں یا جبریہ اور سوفسطائیہ۔

اہل سنت میں اس عقدۂ لاینحل کو حل کرنے والے محقق جنہوں نے مسئلہ کو خود سمجھ کر دُوسروں کو نہ صرف سمجھا ہی دیا ہے بلکہ اُسے پانی بنا کر حلق کے نیچے اُتار دیا ہے، سلف اور خلف میں بکثرت پیدا ہوئے اور اپنے اپنے دور میں اُنہوں نے اپنے مسلک سے متعلق اشکالات کو جو وقت کی پیداوار تھے وقت ہی کی زبان میں سمجھا کر مسئلہ کی

محققانہ تقریریں کیں۔ جیسے سلف میں حضرت علیؓ ابن عباسؓ حسن بصریؒ وغیرہ، پھر قرون مابعد میں اشعریؒ، غزالیؒ، رازیؒ، شیخ اکبرؒ، عارف رومیؒ وغیرہ۔ پھر قرون متأخرہ میں مجدد سرہندیؒ، امام ولی اللہؒ شاہ عبدالعزیزؒ وغیرہ۔ پھر ان کے اخلاف رشید میں حکیم الاسلام مولانا محمد قاسم نانوتویؒ مؤسس دارالعلوم دیوبند، وغیرہ وغیرہ اکابر امت ہیں جنہوں نے اس مسئلہ پر زبان و قلم اُٹھایا اور مسئلہ کا حق ادا کر کے دوسروں کے حق میں اُسے بدیہی بنا دیا۔ ان ہی اکابر کے اخلاف حال ہیں جو افراد مسئلہ کو سمجھا دینے اور اُسے صاف کر دینے پر قلم اُٹھا سکتے ہیں۔ وباللہ التوفیق۔

محمد طیب غفرلہٗ

مہتمم دارالعلوم دیوبند

۲۹ رمضان المبارک ۱۳۶۶ھ

بالخیر ختم شد

ادارہ اسلامیات

○ دینا ناتھ مینشن مال روڈ لاہور ـــــــ فون: ۷۲۳۲۲۱۲، ٹیلی فیکس: ۷۲۳۲۲۸۲، ۹۲ ۴۲
○ ۱۹۰۔ انارکلی۔ لاہور، پاکستان ـــــــ فون: ۷۲۳۳۹۹۱ ـ ۷۳۵۳۲۵۵
○ موہن روڈ، چوک اردو بازار کراچی ـــــــ فون: ۶۶۲۲۳۰۱